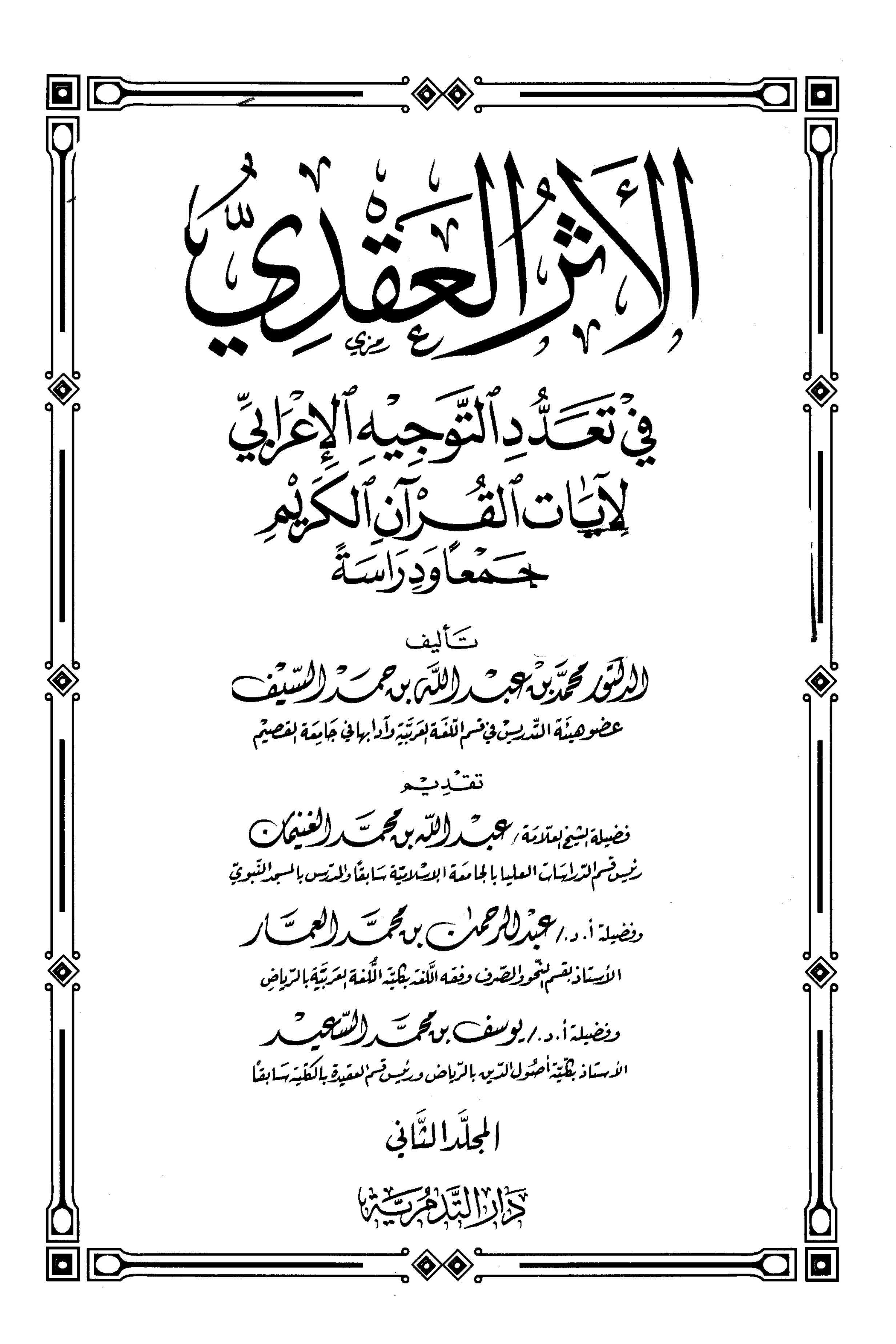


الأثر العقدي

في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم

جمعاً ودراسة

تأليف

الدكتور محمد بن عبد الله بن حمد السيف

عضو هيئة التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة القصيم

تقديم

فضيلة الشيخ العلامة/ عبد الله بن محمد الغنيمان

رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية سابقاً والمدرس بالمسجد النبوي

وفضيلة أ. د./ عبد الرحمن بن محمد العمار

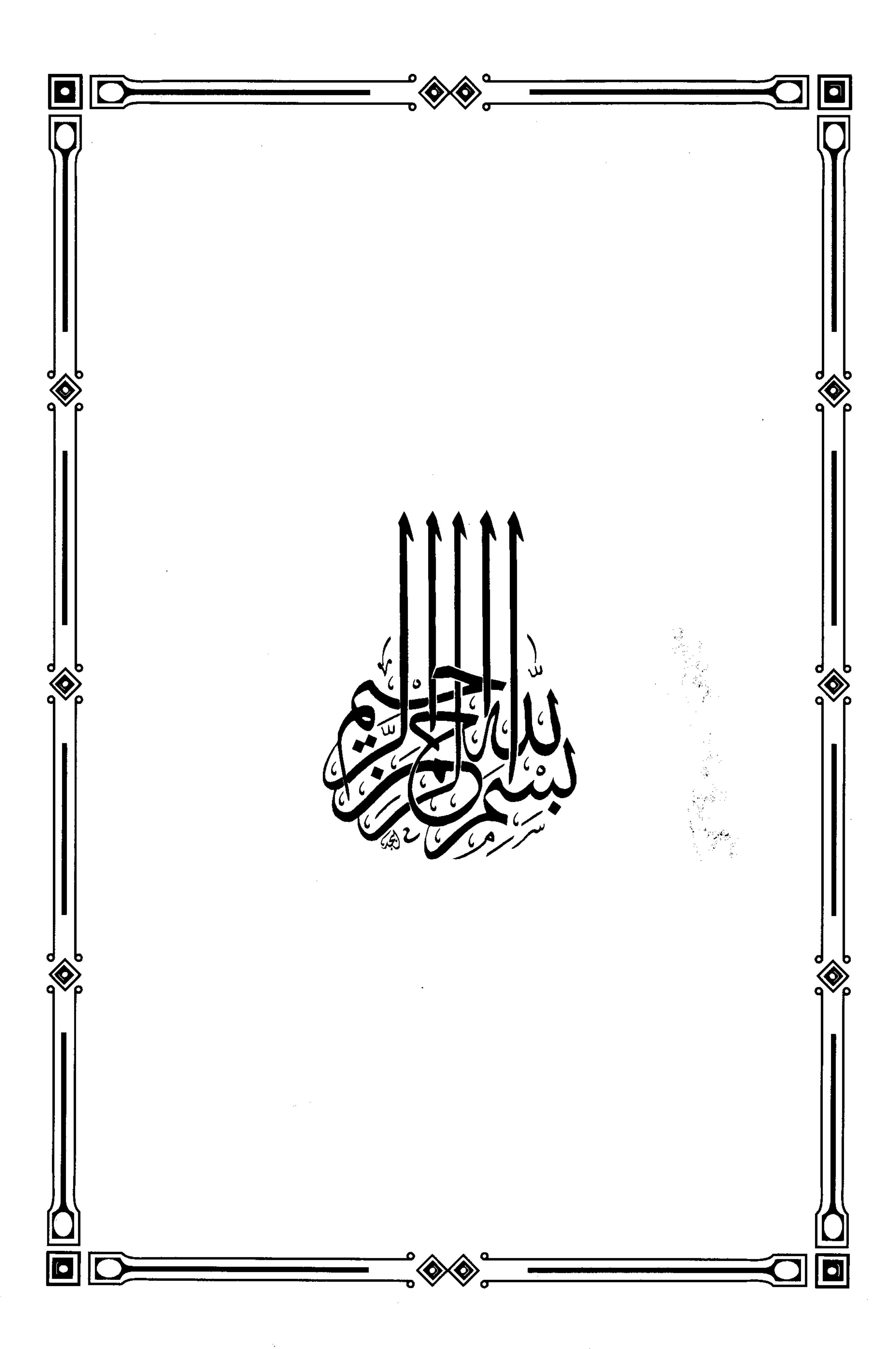
الأستاذ بقسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بالرياض

وفضيلة أ. د./ يوسف بن محمد السعيد

الأستاذ بكلية أصول الدين بالرياض ورئيس قسم العقيدة بالكلية سابقاً

المجلد الثاني

دار التدمرية


بسم الله الرحمن الرحيم

باب ما ينصب مفاعيل ثلاثة

(أعلم وأرى وأخواتهما)

المسألة الثالثة والثلاثون

٣٣- قال اللّه تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة ٢/ ١٦٧].

تمهيد:

تنفرد (ظنّ) و(وجد) و(علم) و(رأى) من بين الأفعال الناصبة لمفعولين أصلهما المبتدأ والخبر أنها تأتي بدلالتين لكل دلالة وجه من التركيب يختلف فيه عن تركيب الدلالة الأخرى.

وذلك أن هذه الأفعال قد تأتي لمعنى يقوم بالقلب وهي حينئذٍ ناسخة لجملة المبتدأ والخبر بنصبها مفعولين متلازمين غير مستغنٍ بذكر أحدهما عن الآخر.

وقد تخرج عن أصل وضعها القلبي لتدل على معنى آخر مذكور في مبحث كل واحدة منها، فتكتفي حينئذ بمفعول واحد يتم الكلام به، وما جاء من منصوب بعد ذلك فهو حال[(١)].

قال الصيمري عن دلالتي (رأى) وتركيب جملتيهما: «وكذلك (رأيت) إذا أردت بها رؤية القلب، تعدت إلى اثنين كقولك: رأيت أباك منطلقاً، وإذا أردت رؤية العين تعدت إلى واحد كقولك: رأيت زيداً، أي أبصرته»[(٢)].

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٤٠.

(٢) التبصرة والتذكرة، تأليف: عبد اللّه بن علي الصيمري (من نحاة القرن الرابع)، تحقيق: د/ فتحي أحمد مصطفى عليّ الدين، مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة، ط الأولى ١٤٠٢، في ١/ ١١٦.

وبسبب هذا التعدد في دلالة هذه الأفعال، جرى النقاش كثيراً بين المعربين في تحديد معنى الفعل، لما يتبع ذلك من تحديد في تركيب الجملة وبنائها، وذلك في مسائل منها:

أ - يختلف المعربون في حالة مجيئها بمنصوب واحد، في كونها مكتفية به، أو غير مكتفية وإنما الآخر محذوف اختصاراً لا اقتصاراً.

ب - ويختلف المعربون في حالة مجيئها بالمنصوبين معاً في تحديد حقيقة النصب في المنصوب الثاني بين المفعولية والحالية.

وتزيد في كل من (رأى) و(علم) دلالة ثالثة مستتبعةً تركيباً جديداً في الجملة، وذلك بدخول همزة النقل عليهما وزيادة تعديهما من مفعولين إلى ثلاثة مفاعيل، أولها ما كان فاعلاً قبل النقل، وثانيها وثالثها ما كانا مبتدأ وخبراً قبل دخولهما.

قال سيبويه: «هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاثة مفعولين[1]، ولا يجوز أن تقتصر على مفعول منهم واحد دون الثلاثة، لأن المفعول ههنا كالفاعل في الباب الأول الذي قبله في المعنى وذلك قولك: أرى اللهُ بشراً زيداً أباك، ونبّأتُ زيداً عمراً أبا فلان، وأعلمَ اللّه زيداً عمراً خيراً منك»[2].

وقال ابن مالك: «همزة النقل هي الداخلة على الثلاثي لتعديه إلى واحد إن كان دونها غير متعدٍ كجلس: وأجلسه. ولتعديه إلى اثنين إن كان دونها متعدياً إلى واحد، كلبست ثوباً، وألبسني إياه. ولتعديه إلى ثلاثة إن كان دونها متعدياً إلى اثنين، كعلم زيدٌ عمراً فاضلاً، وأعلمته إياه فاضلاً. فأول الثلاثة هو الذي كان فاعلاً قبل النقل، والثاني والثالث هما اللذان كانا قبله أولاً وثانياً»[3].

---

(١) قال المحقق: «هذا ما في ط. وفي الأصل: مفاعيل». وينظر: توجيه هذه العبارة وموقف النحويين منها في: البسيط١/ ٤٤٩، والتصريح ١/ ٢٦٤.

(٢) الكتاب ١/ ٤١.

(٣) شرح التسهيل ٢/ ١٠٠.

وما ثبت من اختلاف الدلالة والتركيب مع الناصبة لمفعولين يثبت في هذا الموضع أيضاً.

ويتجلى ذلك في توجيه نصب الاسم الثالث الذي يأتي بعد المنصوبين الأول والثاني، فيحتمل أن تكون قلبية فيعرب مفعولاً ثالثاً، ويحتمل أن تكون غير ذلك فيعرب حالاً.

قال ابن مالك:

وإن تعدّيا لواحد بلا همزٍ فلا ثنين به توصّلا

قال ابن عقيل: «تقدّم أن (رأى) و(علم) إذا دخلت عليهما همزة النقل، تعديا إلى ثلاثة مفاعيل، وأشار بهذين البيتين إلى أنه إنما يثبت لهما هذا الحكم إذا كانا قبل الهمزة يتعديان إلى مفعولين، وأما إذا كانا قبل الهمزة يتعديان إلى واحد -كما إذا كانت (رأى) بمعنى (أبصر)، نحو: رأى زيدٌ عمراً، و(علم) بمعنى (عرف) نحو: علم زيدٌ الحقَّ- فإنهما يتعديان بعد الهمزة إلى مفعولين نحو: أريتُ زيداً عمراً»[1].

وبعد هذا التمهيد عن أحوال هذه الأفعال القلبية والأوجه الإعرابية التي يحتملها تركيب جملتها في كونها قد تتطلب مفعولاً واحداً أو مفعولين أو ثلاثة كما سبق، أقف حول نموذج من ذلك متمثل في (أرى)، وما جرى حولها من اختلاف في توجيه جملتها في الآية الكريمة.

التوجيه الإعرابي:

جاء قوله ﴿يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعۡمَٰلَهُمۡ حَسَرَٰتٍ عَلَيۡهِمۡۖ﴾، بإعمال (يُرِي) وهو مضارع (أرى) في ثلاثة منصوبات هي: ضمير الغائب المتصل به (هم)، و(أعمالهم) و(حسراتٍ)، وهي هنا تحتمل أن تكون علمية فتكون هذه المنصوبات الثلاثة مفاعيل لها. وتحتمل أن تكون بصرية، فتكون ناصبة

---

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تأليف بهاء الدين عبد الله بن عقيل، ت(٧٦٩)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط ١٤١١، ١/ ٤١٣.

لمفعولين بعد تعديتها بالهمزة، وأما المنصوب الثالث وهو (حسرات) فهو حال.

ولقد جاءت توجيهات المعربين في ضوء هذين الاحتمالين على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها بصرية، فهي في الأصل تنصب مفعولاً واحداً وهو هنا (أعمالهم)، ولكنها عديت بالهمزة إلى مفعول آخر هو الفاعل في الأصل، وهو هنا الضمير المتصل في (يريهم) وأما قوله (حسراتٍ) فهو حال منصوب.

وهذا توجيه النحاس[١]، وابن هشام[٢] والشيخ خالد الأزهري[٣]

الثاني: أنها علمية، فهي في أصل وضعها ناصبة لمفعولين أصلهما المبتدأ والخبر، وهما هنا (أعمالهم) و (حسرات)، ثم عدّيت بالهمزة إلى المفعول الثالث الذي هو الفاعل في الأصل.

وهذا توجيه الفارسي[٤] والزمخشري[٥] والباقولي[٦] والرازي[٧] والنسفي[٨]، وابن القواس[٩].

قال الباقولي: «(يُرِي) فعل يتعدّى على ثلاثة مفعولين: الهاء والميم

---

(١) ينظر: إعراب القرآن ١/ ٢٧٨.

(٢) ينظر: التصريح على التوضيح ١/ ٢٦٥.

(٣) ينظر: التصريح على التوضيح ١/ ٢٦٥.

(٤) ينظر: الحجة ٢/ ٢٦٤.

(٥) ينظر: الكشاف ١/ ١٠٦.

(٦) ينظر: كشف المشكلات ١/ ١٢٢.

(٧) ينظر: التفسير الكبير ٤/ ١٩١.

(٨) ينظر: تفسير النسفي ١/ ١٤٣.

(٩) ينظر: شرح ألفية ابن معطي (يحيى بن معط ت ٦٢٨) شرح: عبد العزيز بن جمعة الموصولي (ابن القواس) ت (٦٩٦)، تحقيق: د/ علي موسى الشوملي، مكتبة الخريجي - الرياض، ط الأولى ١٤٠٥، ١/ ٥١٩-٥٢٠.

المفعول الأول، وقوله (أعمالهم) هو المفعول الثاني، وقوله (حسرات عليهم) في موضع الثالث»[١].

الثالث: أنها تحتمل الأمرين، على السواء. وهذا توجيه جمهور المعربين[٢].

قال الأنباري: «و(حسرات) منصوب لوجهين:

أحدهما: أن يكون منصوباً على الحال من الهاء والميم في (يريهم). ويكون من رؤية البصر.

والثاني: أن يكون منصوباً، لأنه مفعول ثالث (ليريهم) ويكون من رؤية القلب؛ لأن (يُرِي) مضارع (أرى)، إذا كان من رؤية القلب تعدى إلى ثلاثة مفاعيل. والمفعول الأول هاهنا الهاء والميم في (يريهم)، والثاني (أعمالهم)، والثالث (حسرات)»[٣].

الأثر العقدي:

كما سبق في فقرة التوجيه الإعرابي أن جمهور المعربين يجيزون توجيهها على البصرية والعلمية، لصحة المعنى فيهما، فيصح أن يكون اللّٰه يريهم أعمالهم بأبصارهم إما مكتوبة في صحف الأعمال وإما يريهم جزاء أعمالهم من العقاب، وإما يريهم أماكنهم في الجنة لو عملوا ما أمروا به، وإما أن تجسد لهم الأعمال، أو غير ذلك مما يمكن رؤيته بالبصر.

ويصح أن تكون علمية بمعنى يوقفهم المولى ﷻ على خيبتهم وخسارتهم في ذلك الموقف فتلحقهم الندامة والحسرة.

---

(١) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١/ ١٢٢.

(٢) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٧٩، والمحرر الوجيز ١/ ٢٣٦، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ١٣٥، والتبيان للعكبري ١/ ١٣٧، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٤٠٤، والبحر المحيط ١/ ٦٤٨، والدر المصون ٢/ ٢٢٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢/ ٤٤٠، وروح المعاني ٢/ ٥٩٣،

(٣) البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ١٣٤.

هذا ما وقفت عليه عند جمهور المعربين، ولم أقف على إشارة من أحدهم إلى ملحظ عقدي في أحد هذين الاحتمالين حتى القائلين بأحدهما دون الآخر، إلا ما وقفت عليه عند الشيخ خالد الأزهري في (التصريح على التوضيح) نقلاً عن ابن هشام من حواشيه، بذكره للأثر العقدي في هذين الاحتمالين، مصنفاً حملها على البصرية إلى أهل السنة، وحملها على العلمية إلى المعتزلة استناداً إلى موقف الفريقين من مسألة تجسيد الأعمال يوم القيامة.

قال الشيخ خالد الأزهري: «(يُري) بضم الياء مضارع[1] (أرى)، والهاء والميم مفعول أول، و(الله) فاعل، و(أعمالهم) مفعول ثانٍ، و(حسرات)، مفعول ثالث، قاله الزمخشري[2]. وهو مبني على أن الأعمال لا تجسّم فلا تدرك بحاسة البصر. قال الموضح في حواشيه[3]: وهذا قول المعتزلة، وأما أهل السنة فيعتقدون أن الأعمال تجسّم وتوزن حقيقة، فـ(يُرِي) على هذا بصرية، و(حسرات) حال. والمعتزلة يقولون: علمية، و(حسرات)، مفعول ثالث. والذي أجازوه ممكن عندنا فإنهم إذا أبصروها حسرات، فقد علموها كذلك. والذي نقوله نحن ممتنع عندهم. انتهى»[4].

إن هذا النص من ابن هشام والأزهري واضح في بيانه الأثر العقدي في هذين التوجيهين مصنِّفَينِ لهما وفق رؤية خاصة، ذلك أن المعتزلة ينقل

---

(١) في المطبوع (المضارع).

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ١٠٦.

(٣) هي حواشٍ لابن هشام على الألفية، ينقل منها الشيخ خالد الأزهري في التصريح كثيراً. ينظر: بغية الوعاة ٢/ ٦٩، وذكر د/ عباس مصطفى الصالحي أن هذه الحواشي موجودة، ولا زالت مخطوطة. ينظر: مقدمة تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد، لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ت(٧٦١) تحقيق: د/ عباس مصطفى الصالحي، دار الكتاب العربي - بيروت ط الأولى ١٤٠٦، ص١٢.

(٤) التصريح على التوضيح ١/ ٢٦٥.

عنهم القول بعدم تجسيد الأعمال وعلى إنكار حقيقة الميزان، ويصرفون ما ورد من ذلك إلى معاني مجازية كالعدل وغيره[١].

أما أهل السنة فهم مجمعون على وجوب الإيمان بالميزان وأنه حقيقي حسي، أما ما يوزن بهذا الميزان فهم في ذلك على أقوال[٢]:

الأول: أن الذي يوزن فيه هو أعمال العباد، بعد قلبها أجساماً، وهو ظاهر النصوص.

الثاني: أن الذي يوزن هي صحائف الأعمال.

الثالث: أن الذي يوزن هو صاحب العمل نفسه.

الرابع: أن الذي يوزن جميع ذلك.

قال الحافظ ابن حجر: «قال أبو إسحاق الزجاج[٣]: أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان[٤]، وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة، وأن الميزان له لسان وكفتان، ويميل بالأعمال. وأنكرت المعتزلة الميزان، وقالوا: هو عبارة عن العدل. فخالفوا الكتاب والسنة؛ لأن اللّٰه أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال، ليرى العباد أعمالهم ممثلة، ليكونوا على أنفسهم شاهدين.

وقال ابن فورك: أنكرت المعتزلة الميزان، بناء منهم على أن الأعراض يستحيل وزنها. إذ لا تقوم بنفسها، قال: وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس: أن اللّٰه تعالى يقلب الأعراض أجساماً، فيزنها. انتهى.

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨/ ١٤٦-١٤٨، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣١٩، ومقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤، والرسالة الوافية لأبي عمرو الداني ص ١٠٩، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي٥-٦/ ١١٧٠، ومجموع الفتاوى ٤/ ٣٠٢، وشرح العقيدة الطحاوية ص ٤١٦، وفتح الباري ٣/ ٣٣٧٤، كتاب التوحيد (٩٧)، باب (٥٨) والإيمان باليوم الآخر، تأليف: محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة - الرياض، ط الثانية ١٤٢٣، ص ١٤٨.

(٣) لم أجد هذا في كتابه معاني القرآن وإعرابه في مواضع.

(٤) قد خالف قلة من السلف في حقيقة الميزان كما سيتضح بعد قليل.

وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل والقضاء. فأسند الطبري... عن مجاهد قال الموازين: العدل.

والراجح ما ذهب إليه الجمهور... وقال الطيبي: قيل إنما توزن الصحف، وأما الأعمال فإنها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة. والحق عند أهل السنة، أن الأعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام، فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة، وأعمال المسيئين في صورة قبيحة، ثم توزن... انتهى. والصحيح أن الأعمال هي التي توزن»[١].

وبهذا يتضح إن تجسيم الأعمال ليس إجماعاً بين أهل السنة، بل إن من أهل السنة من ذهب إلى أن الموازين هي العدل كما روي عن مجاهد والضحاك[٢]، فإذا كان هذا الخلاف في الموازين فتجسيد الأعمال من باب أولى.

كما أن إنكار الميزان وتجسيد الأعمال ليس محل إجماع بين المعتزلة[٣].

قال القاضي عبد الجبار: «إن أكثر أهل العدل يثبتون الموازين ولا ينكرونها كما نطق به الكتاب، وإنما أنكره بعضهم»[٤].

وقال أيضاً: «ولم يرد اللّه تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس؛ لأن الميزان وإن

---

(١) فتح الباري٣/ ٣٣٧٤، كتاب التوحيد (٩٧)، باب (٥٨). وينظر: عقيدة التوحيد في فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة - بيروت ط الأولى ١٤٠٣، ص ٦٠٦-٦١١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٧/ ٤٢، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣١٩

(٣) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٠٤، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٣٥، والكشاف ٢/ ٥٣، و٣/ ١٣.

(٤) فضل الاعتزال ص ٢٠٤.

ورد بمعنى العدل في قوله ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الحديد ٥٧/ ٢٥]، فذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام اللَّه تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز»[١].

المناقشة:

يظهر لي أن تصنيف التوجيهين إلى الاتجاهين العقديين كما فعل ابن هشام والأزهري غير دقيق، ذلك أنه وإن كان المشهور والمنقول عن الفريقين في باب الاعتقاد هو ما يفضي إليه ما ذكراه، إلا أنه لا يبلغ من إجماع الفريقين على هذين الرأيين ما يسند معه كل توجيه إلى هذا الفريق أو ذاك، ويدل على ذلك ما يأتي:

١ - أن بعض أهل السنة قد قال بأن (يري) علمية، وأن (حسرات) مفعوله الثالث، كما سبق بيانه، ومنهم ابن هشام نفسه في أوضح المسالك[٢]. وهذا يدل على عدم اختصاص المعتزلة بهذا التوجيه.

٢ - أن جمهور المعربين قالوا باحتمال كونها القلبية، إما اقتصاراً عليها كما في التوجيه الثاني، وإما تسوية لها بالبصرية كما في التوجيه الثالث، ولم يقصرها على البصرية كما في التوجيه الأول إلا قلة.

٣ - أن بعض المعتزلة وجه الآية على ما يفهم منه أنها البصرية.

قال عبد الجبار: «وربما قيل كيف قال تعالى ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ كيف يصح أن يريهم ذلك في الآخرة؟.

وجوابنا: أنه يحتمل أن يريهم ذلك في الصحف، ويحتمل أن يريهم ثواب عملهم من الجنة لو كانوا قد[٣] أطاعوا فإذا صرف ذلك إلى غيرهم كثرت حسراتهم»[٤].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٢) ينظر: أوضح المسالك ٢/ ٨٠.

(٣) في المطبوع (لقد).

(٤) تنزيه القرآن ص ٤٨.

وقال أيضاً: «ليس يمتنع أن يجعل اللَّه تعالى النور علماً للطاعة، والظلم أمارة للمعصية، ثم يجعل النور في إحدى الكفتين، والظلم في الكفة الأخرى، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب، وإن ترجحت الأخرى حكم له بالأخرى...»(١).

ولا شك أنها مع هذين الاحتمالين تكون بصرية عنده.

وبهذا يتضح أن التصنيف العقدي لهذين التوجيهين غير دقيق، وأن كلا التوجيهين سائغان، وأنه يجوز عدّ (حسراتٍ) مفعولاً ثالثاً أو حالاً.

ويمكن أن يستظهر للقلبية بقوة التلازم والترابط بين المفعول الثاني والثالث، مما يدل على أنهما في الأصل مبتدأ وخبره.

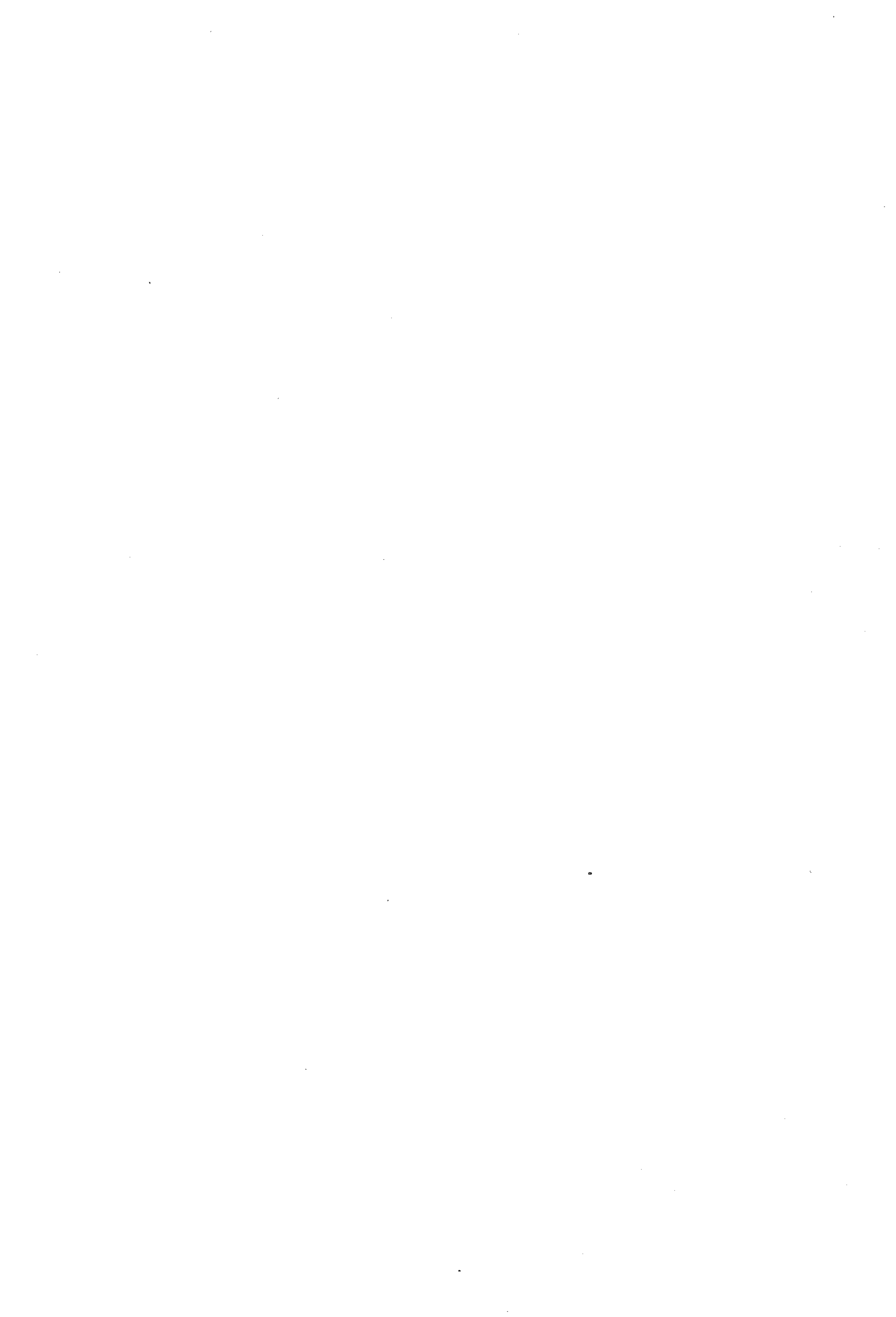
وأيضاً ما ذُكِر من أنها إذا لم تكن قلبية وتعدت بالهمزة إلى مفعولين فإن الثاني من هذين المفعولين كالمفعول الثاني من مفعولي (كسا) و (أعطى) نحو: كسوت زيداً جبةً في كونه لا يصح الإخبار به عن الأول، وكذلك يجوز حذفه مع الأول، وحذف الثاني وإبقاء الأول، وحذف الأول وإبقاء الثاني مع عدم الدليل. وكل ذلك متعذر فيها في هذه الآية(٢).



(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥. وينظر: الكشاف ٢/ ٥٣، و٣/ ١٣.

(٢) ينظر: شرح ابن عقيل ١/ ٤١٣.

باب الاشتغال



المسألة الرابعة والثلاثون

٣٤- قال اللّه تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٥٤/٤٩].

تمهيد:

تقوم ظاهرة الاشتغال في الكلام العربي على ما يأتي:

أ - فعل - أو ما في معناه - مضمر وجوباً في صدر الكلام.

ب - اسم منصوب بهذا الفعل المضمر قبله، وهو المتصدر لجملة الاشتغال في الظاهر ويسمى (المشغول عنه).

ج - فعل أو ما في معناه مفسر للفعل السابق، مشغول عن نصب الاسم السابق بنصب ضميره أو متعلقه.

د - ضمير الاسم المشغول عنه أو ما يتصل به ضميره.

وتجري مباحث النحويين في هذا الباب حول الاسم السابق (المشغول عنه) في أحواله بين وجوب نصبه ورجحانه، وبين وجوب رفعه ورجحانه، وبين استواء الأمرين فيه.

وهذه الظاهرة كغيرها من الظواهر النحوية جرى في تفصيلاتها وجزئياتها شيء من الخلاف التقعيدي بين أرباب هذا الفن[1].

كما أن هذا الخلاف سرى في الجانب التطبيقي بتوجيه الحالة الإعرابية للاسم السابق في بعض النصوص، بتصنيفها من حيث القوة أو الضعف. فقد يرجح نحوي وجهاً يراه الآخر مرجوحاً، وهكذا.

---

(١) ينظر في الاشتغال: الكتاب ١/ ٨٠- ١٥٠، والمقتضب ٢/ ٧٦،٢٩٩، والجمل ص ٣٩، والتبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ٣٢٦-٣٣٦، وشرح الجزولية الكبير ٧٥٩، والبسيط١/ ٦١٥-٦٦٠، وشرح الرضي ق١ج١/ ٥١٨، والارتشاف ٤/ ٢١٦١-٢١٧٨ .

وقد جاءت الآية في هذه المسألة نموذجاً لهذا الخلاف.

التوجيه الإعرابي:

اختلف في التوجيه الإعرابي لقوله (كلّ)، و(خلقناه) و (بقدر)، وقد جاء هذا الخلاف وفق اختلاف القراءة في قوله (كلّ) بين نصبها ورفعها، وذلك على النحو الآتي:

القراءة الأولى: قراءة النصب فيها، وهي قراءة جميع القراء السبعة وبقية العشرة والأربعة عشر وقراء الشواذ إلا قلة بنصب (كلّ).

وقد اختلف المعربون في توجيه هذا النصب على أقوال، منها:

أولاً: النصب على الاشتغال: وذلك بكون (كلَّ شيء) اسماً مشغولاً عنه منصوباً بفعل مضمر وجوباً يفسره المذكور بعده المشغول بضميره، تقديره: إنّا خلقنا كلَّ شيءٍ خلقناه بقدر. والجملة الفعلية من الفعل المحذوف وفاعله ومفعوله في محل رفع خبر (إنّا). وقوله (بقدر) حال من الضمير المنصوب في قوله (خلقناه)،أو من قوله (كلَّ)، أي مقدراً.

وقوله (خلقناه) المذكور مفسرٌ لا محل له على هذا التوجيه، ولا يجوز أن يكون صفة (شيء)؛ لأن الصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف، ولا يكون تفسيراً لما يعمل فيما قبلها. وإذا لم يكن (خلقناه) صفة لـ(شيء)،لم يبق إلا أنه تفسير للمضمر الناصب لـ(كل)[1].

ومع اتفاق هؤلاء على نصبه على الاشتغال إلا أنهم يختلفون في تصنيف هذه الصورة بين صور الاشتغال، وذلك على أقوال، هي:

أ - **أنها صورة مرجوحة، والراجح في مثلها الرفع**: وهذا رأي

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن٢/ ٣٤١،والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ٢/ ٤٠٦، وتفسير القرطبي ١٨/ ١٢٩، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٤٠٠-٤٠٢.

سيبويه[1]، والمازني[2] وابن جني[3]، وابن الطراوة[4]، والشاطبي[5]. وهو توجيه جمهور البصريين[6].

قال سيبويه، بعد ذكره أوجهاً لترجيح الرفع، قال: «وكذلك: إني زيدٌ لقيته، وأنا عمرو ضربته، وليتني عبد اللَّه مررت به، لأنه إنما هو اسم مبتدأ ثم ابتدئ بعده، أو اسم قد عمل فيه عامل ثم ابتدئ بعده، والكلام في موضع خبره.

فأما قوله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾، فإنما هو على قوله: زيداً ضربته، وهو عربي كثير. وقد قرأ بعضهم[7] ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت ٤١/١٧]، إلا أن القراءة لا تخالف؛ لأن القراءة السُّنَّةُ»[8].

وقال ابن جني: «الرفع هنا أقوى من النصب، وإن كانت الجماعة على النصب، وذلك أنه من مواضع الابتداء، فهو كقولك: زيدٌ ضربته، وهو مذهب صاحب الكتاب والجماعة، وذلك لأنها جملة وقعت في الأصل خبراً عن مبتدأ، في قولك: نحن كلّ شيء خلقناه بقدر، فهو كقولك: هند زيد ضاربها، ثم تدخل (إنّ) فتنصب الاسم، وبقى الخبر على تركيبه الذي كان عليه من كونه جملة من مبتدأ وخبر»[9].

---

(١) ينظر: الكتاب١/١٤٨، ومجالس العلماء للزجاجي ص ٢٢٤، والمحتسب ٢/ ٣٠٠، وإعراب القرآن للنحاس٤/ ٣٠٠، وإعراب القرآن لقوّام السنة ص ٤١٣، والارتشاف٤/ ٢١٦٩.

(٢) ينظر: مجالس العلماء للزجاجي ص ٢٢٤.

(٣) ينظر: المحتسب ٢/ ٣٠٠.

(٤) ينظر: الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، لابن الطراوة النحوي ت(٥٢٨) تحقيق: د/ حاتم الضامن، عالم الكتب - بيروت، ط الثانية ١٤١٦، ص ٣٣.

(٥) ينظر: المقاصد الشافية ١/١٠٣.

(٦) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٤٠، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٩٠.

(٧) ينظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص ١٣٤، وإعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤٢٧، والجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٣٠٤.

(٨) الكتاب ١/ ١٤٨.

(٩) المحتسب ٢/ ٣٠٠.

ب - **أنها صورة راجحة نحوياً**: وذلك لوقوع الاسم السابق (المشغول عنه) بعد ما هو أولى بالفعل وهو (إنّا)؛ لأنها «تقتضي الفعل، والفعل بها أولى من الاسم، والمعنى: إنا خلقنا كلَّ شيء، قالوا: وليس هذا مثل قولنا: زيداً ضربته؛ لأنه ليس هاهنا حرف هو بالفعل أولى»[١].

وهذا توجيه جمهور الكوفيين[٢].

وقال به بعض المعربين كأبي العباس المبرد[٣]، والطبري[٤] ومكي بن أبي طالب[٥].

قال ابن الشجري: «أجمع البصريون على أنّ رفع (كل) أجود؛ لأنه لم يتقدّمْه ما يقتضي إضمار ناصب. وقال الكوفيون: نصبه أجود؛ لأنه قد تقدمه عامل ناصب، وهو (إنّ)، فاقتضى ذلك إضمار (خلقنا)، وقوله (خلقناه) مفسر للضمير»[٦].

ج - **أنها صورة راجحة معنوياً**: وذلك لكون النصب مخلِّصاً من توهم معنى غير صحيح يرد مع الرفع.

وهو رأي جمهور النحويين، منهم: صاحب إعراب القرآن (المنسوب للزجاج)[٧]، والسيرافي[٨]، . . . .

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ٤/ ٣٠٠.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٤/ ٣٠٠، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٤٠، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٩٠، والجامع لأحكام القرآن ١٨/ ١٢٩.

(٣) ينظر: المحتسب ٢/ ٣٠٠. ولم أجد رأيه في المقتضب.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٢٧/ ١٢٩.

(٥) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٤٠.

(٦) أمالي ابن الشجري ٢/ ٩٠.

(٧) ينظر: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق: إبراهيم الإبياري، الشركة العالمية للكتاب - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٦، ٣/ ٩٠٧.

(٨) ينظر: شرح السيرافي خ ٢/ ٩.

وعبد القاهر الجرجاني[١] والأنباري[٢] والسهيلي[٣] والعكبري[٤]، وابن الحاجب[٥] وابن مالك[٦] والإسفرايني[٧] والمنتجب الهمداني[٨] وأبو حيان[٩] والجامي[١٠]، وذكره النحاس عن بعضهم[١١].

قال ابن مالك: «ومن مرجحات النصب أن يكون مخلصاً من إيهام غير الصواب، والرفع بخلاف ذلك كقوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ فنصب (كلَّ شيء) يرفعٍ توهم كون (خلقناه) صفة لـ(شيء) إذ لو كان صفة له لم يفسر ناصباً لما قبله، وإذا لم يكن صفة كان خبراً، فتعين عموم خلق الأشياء بقدر خيراً كان أو شراً، وهو قول أهل السنة. ولو قرئ (كلُّ شيء) بالرفع لاحتمل أن يكون (خلقناه) صفة مخصصة، وأن يكون خبراً، فكان النصب لرفعه احتمال غير الصواب راجحاً»[١٢].

وقد زعم الشاطبي أن هذا الرأي مما انفرد به ابن مالك[١٣]. وهذا ليس بصحيح مع ورود ذلك عن هؤلاء الأئمة الأعلام.

---

(١) ينظر: المقتصد في شرح الإيضاح ١/ ٢٣١.
(٢) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٤٠٦.
(٣) ينظر: نتائج الفكر، تحقيق: البنا ص ٤٣٥.
(٤) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١١٩٦.
(٥) ينظر: شرح المقدمة الكافية في علم الإعراب لابن الحاجب ٢/ ٤٥٩، وأمالي ابن الحاجب ٢/ ٥٠٥.
(٦) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ١٤٢، والارتشاف٤/ ٢١٦٩.
(٧) ينظر: لباب الإعراب، تأليف: تاج الدين محمد الإسفراييني ت (٦٨٤)، تحقيق: بهاء الدين عبد الوهاب، دار الرفاعي - الرياض، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٣٢٠.
(٨) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٤٠٠.
(٩) ينظر: النكت الحسان في شرح غاية الإحسان، لأبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥)، تحقيق: د/ عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى١٤٠٥، ص ٦٣. وفي الارتشاف ٤/ ٢١٦٩ ترجيح الرفع.
(١٠) ينظر: الفوائد الضيائية ١/ ٣٥٨.
(١١) ينظر: إعراب القرآن٤/ ٣٠٠.
(١٢) شرح التسهيل ٢/ ١٤٢.
(١٣) ينظر: المقاصد الشافية ١/ ١٠٢.

قال عبد القاهر: «ففي النصب فائدة عظيمة، وبذلك اختير»[(١)].

وقال أبو البقاء: «وإنما كان النصب أقوى لدلالته على عموم الخلق، والرفع لا يدلّ على عمومه، بل يفيد أن كلّ شيء مخلوق فهو بقدر»[(٢)].

بل هو رأي الجمهور كما ذكره أبو حيان بقوله: «ما ذكره المصنف (يعني ابن مالك) من ترجيح النصب بالسبب الذي ذكره هو قول أكثر النحويين، وأما سيبويه فإنه ذكر أن الرفع أقوى في نحو: إني زيدٌ لقيته»[(٣)].

ثانياً: النصب على البدل من اسم (إنّ) بدل اشتمال، كأنه قال: إنّ كلّاً خلقناه بقدر[(٤)].

وقد قال به الرماني[(٥)] والطوسي[(٦)] وابن الشجري[(٧)].

قال ابن الشجري: «وخطر لي في نصب (كلّ) وجهٌ مخالف للوجهين المذكورين، وهو أن يكون قوله ﴿كُلَّ شَيۡءٍ﴾، نصباً على البدل من اسم إنّ[(٨)]، وهو بدل الاشتمال، لأن اللّٰه سبحانه محيط بمخلوقاته، فيكون التقدير: إن كلَّ شيء خلقناه بقدر، فيكون قوله: ﴿خَلَقۡنَٰهُ﴾ صفة لشيء، وقوله: ﴿بِقَدَرٍ﴾ متعلقاً بمحذوف؛ لأنه خبر (إنّ)»[(٩)].

---

(١) المقتصد ١/ ٢٣٣.

(٢) التبيان للعكبري ٢/ ١١٩٦.

(٣) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تأليف أبي حيان (المخطوط ٢/ ١٤٣).

(٤) ينظر: إعراب القرآن لقوام السنة ص ٤١٢، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٩٣.

(٥) ينظر: شرح اللمع للأصفهاني، أبي الحسن علي بن الحسين الباقولي ت (٥٤٣)، تحقيق: د/ إبراهيم أبو عباة، مطابع عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، بدون ط١٤١١، في ٢/ ٥٦٦ .

(٦) ينظر: التبيان للطوسي ٩/ ٤٦٠.

(٧) ينظر: أمالي ابن الشجري ٢/ ٩٣.

(٨) قد تبين أن كلاً من الرماني والطوسي قد قال بهذا التوجيه، وكلاهما قبل ابن الشجري، فلعله لم يطلع على ذلك.

(٩) أمالي ابن الشجري ٢/ ٩٣ .

القراءة الثانية: قراءة الرفع، فقد قرأ أبو السمال في قراءة شاذة، برفع (كلّ)[١].

وقد اختلف في توجيهها على قولين[٢]:

الأول: أن (كلّ) مبتدأ، و(خلقناه) خبره، والجملة من المبتدأ والخبر في محل رفع خبر (إنّا)، وقوله (بقدر) حال، وعليه فالمعنى متجه مع قراءة النصب[٣].

الثاني: أن (كل) مبتدأ، و(خلقناه) صفة لـ(كل) أو (شيء)، و(بقدر) خبر المبتدأ (كلّ)، والجملة في محل رفع خبر (إنّا)[٤].

قال الأخفش: «وقد رفعت (كلّ) في لغة من رفع، ورفعت على وجه آخر قال: ﴿إِنَّا كلٌّ[٥] شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ فجعل، (خلقناه) من صفة الشيء»[٦].

وقد سوّى الرضي بين هذين التوجيهين في هذه القراءة[٧].

---

(١) ينظر: المحتسب ٢/ ٣٠٠، ومختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص ١٤٩، وكشف المشكلات ٢/ ١٣٠١، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري ٢/ ٥٣٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٨/ ١٢٩.

(٢) نسب إلى بعض الصوفية توجيه ساقط في هذه القراءة يقوم على إعراب (كلٌّ شيء) خبراً لـ(إن) وأن الكلام يتم بعد قوله (شيء) والتقدير: نحن كل شيء، ونحن خلقنا كلّ شيء بقدر. وذلك انطلاق من مذهب الحلول والاتحاد، والعياذ بالله. ينظر: أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٦٦١.

(٣) ينظر: البيان للأنباري ٢/ ٤٠٦، والتفسير الكبير للرازي ٢٩/ ٦٤، وروح المعاني ٢٧/ ١٣٢.

(٤) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١١٩٦.

(٥) في المطبوع (كلًّ) بالنصب، وهذا خلاف السياق، ويدل عليه قول أبي حيان «وعن الأخفش أن (خلقنا) صفة، ولا يكون ذلك إلا مع قراءة الرفع، وقد قرئ بالرفع». الارتشاف ٤/ ٢١٦٩.

(٦) معاني القرآن ٢/ ٤٨٩.

(٧) ينظر: شرح الرضي ق١ج ١/ ٥٥٢. ويشمّ من توجيه الرضي رائحة الاعتزال في هذا التوجيه. ينظر في ذلك: روح المعاني ٢٧/ ١٣٢.

الأثر العقدي:

لقد كانت هذه الآية نموذجاً ظاهراً في اقتران التوجيه الإعرابي بذكر الأثر العقدي فيها عند المعربين، ذلك أن عامة المعربين والمفسرين يشيرون إلى هذا الأثر في معرض ذكرهم التوجيهات الإعرابية لكلتا القراءتين مظهرين الفرق المعنوي بين هاتين القراءتين في مؤلفاتهم ومجالسهم.

ومن ذلك ما رواه الزجاجي «عن أبي جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري قال: حضرت مجلس المازني، وقد قيل له: لم قلّت روايتك عن الأصمعي؟ فقال: رميت عنده بالقدر والميل إلى مذهب أهل الاعتزال. فجئته يوماً وهو في مجلسه، فقال لي: ما تقول في قوله اللَّه تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾؟ فقلت: سيبويه يذهب إلى أن الرفع فيه أقوى من النصب في العربية، ولكن أبت عامة القراء، إلا النصب، ونحن نقرؤها كذلك اتباعاً، لأن القراءة سنة.

فقال لي: ما الفرق بين الرفع والنصب في المعنى؟ فعلمت مراده وخشيت أن يغري العامة بي فقلت: الرفع بالابتداء، والنصب بإضمار فعل. وتعاميت عليه»[1].

وهذا الأثر العقدي هو حول مسألة القضاء والقدر كما تصرح به الآية الكريمة، ولا شك أن «موضوع (القضاء والقدر) من الموضوعات الكبرى التي خاض فيها جميع الناس مؤمنهم وكافرهم على مر العصور والأزمان، وقد تكلم فيها الجميع، وشغلت أذهان الفلاسفة والمتكلمين

---

(١) مجالس العلماء للزجاجي ص ٢٢٤، وينظر: تذكرة النحاة لأبي حيان ص ١٣٠.
وتأتي هذه الحكاية نموذجاً بارزاً من جهود علماء السلف للكشف عن الأثر العقدي وراء التوجيهات الإعرابية، واختيار التوجيه العقدي الأوفق، كما أنهم حريصون على مناقشة توجيهات المعربين ذوي التوجهات العقدية المخالفة والكشف عن توظيفهم التوجيهات الإعرابية خدمة لمنطلقاتهم العقدية. وأسأل المولى ﷻ أن يجعل هذا البحث سائراً على أثر سلفنا الصالح في هذه المهمة الجليلة.

وأتباع الطوائف من أهل الملل ومن غيرهم، والسبب في ذلك واضح وهو ارتباط القدر بحياة الناس وأحوالهم اليومية، وما فيها من أحداث وتقلبات ليس لهم في كثير منها أي إرادة أو تأثير»[١].

ولقد كان الخوض في القدر أحد الموضوعات التي كانت قريش تعاند بها المصطفى ﷺ كما في سبب نزول هذه الآية على ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر. فنزلت ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ ۞ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٥٤/ ٤٨-٤٩])[٢].

وظهر إنكار بعض مراتب القدر في صفوق المسلمين مبكراً في عصر الصحابة، إذ إنّ أول من ابتدع ذلك هو معْبَدٌ الجهني بالبصرة،حيث زعم أنْ لا قدرَ، وأنَّ الأمر أُنفٌ.

ولقد كان موقف الصحابي الجليل عبد اللّه بن عمر رضي اللّه عنهما وغيره، صريحاً في تكفير من قال بذلك، والبراءة منه كما روى ذلك مسلم في أول حديث من صحيحه عن يحيى بن يعمر[٣].

«والأقوال في القدر - بإجمال - لم تتغير قبل الإسلام أو بعده، فهي ترجع دائماً إلى ثلاثة أقوال[٤]:

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٠٨.

(٢) صحيح مسلم كتاب القدر: باب كل شيء بقدر (٢٦٥٦) ٤/ ٢٠٤٦. وينظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص ٤٩، وتفسير الطبري٢٧/ ١٢٨.

(٣) ينظر: صحيح مسلم: كتاب الإيمان ١ : ٨ .

(٤) ينظر في القدر: صحيح مسلم ٤٦(كتاب القدر)، وتفسير الطبري ٢٧/ ١٢٨، والاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي ص ١٤٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٨/ ١٢٩، والقضاء والقدر لابن تيمية ص ٤٧، وما بعدها، وشفاء العليل لابن القيم في كثير من أبواب الكتاب، وتفسير ابن كثير ٤/ ٢٦٩، وتوضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، تأليف: أحمد بن إبراهيم بن عيسى، المكتب الإسلامي - بيروت، ط الثالثة١٤٠٦، في ١/ ٢٥٥، وأضواء البيان ٤/ ٤٩٠-٤٩٣، وتنظر المسألة رقم (١٤) من هذا البحث.

١ - قول أهل الجبر، الذي يقولون إن الإنسان مجبور على أفعاله وليس له إرادة ولا قدرة، ويمثل هذا في الفرق الإسلامية مذهب الجهمية ومن وافقهم، وهو ما يسمى في العصور المتأخرة بالمذهب الحتمي.

٢ - ويقابلهم قول أهل حرية الإرادة، واستقلال الإنسان في أفعاله عن خالقه، وأن الإنسان له إرادة مستقلة عن إرادة اللَّه، كما أنه هو الذي يخلق أفعاله، ويمثل هذا المذهب المعتزلة (القدرية)، ومن وافقهم[١].

٣ - وهناك قول وسط بين هؤلاء وهؤلاء، يثبتون القدر، وأن اللَّه خالق كلّ شيء، ويقولون أيضاً إن للإنسان إرادة ومشيئة ولكنها خاضعة لمشيئة اللَّه، كما أن له قدرة ويفعل بها فعله، لكنه هو وأفعاله مخلوق للَّه تعالى. وهذا مذهب السلف وأتباع الأنبياء»[٢].

في ضوء هذه المواقف العقدية حول القدر جاء النقاش في توجيه هذه الآية والموازنة بين قراءتيها واضحاً في تنزيلهما على هذه المواقف، وفي بيان الفرق بينهما.

قال السيرافي: «في النصب هاهنا دلالة على معنى لا يوجد ذلك المعنى في حالة الرفع، وذلك أنك إذا قلت: (إنّا كلَّ شيء خلقناه بقدر) فتقديره: إنّا خلقنا كلّ شيء خلقناه بقدر فهو يوجب العموم؛ لأنه إذا قال: إنّا خلقنا كلَّ شيء فقد عمّ، وإذا يرفع فقال: كلُّ شيء خلقناه بقدر، فليس فيه عموم؛ لأنه يجوز أن يجعل (خلقناه) نعتاً لشيء، ويكون (بقدر) خبراً لـ(كل) ولا يكون فيه دلالة لفظية على خلق الأشياء كلها بل تكون فيه دلالة على أنّ ما خلق منها خلقه بقدر، ومثل هذا في الكلام:

---

(١) ينظر: العدل والتوحيد لأبي القاسم الرسي (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ١٣٩، وإنقاذ البشر من الجبر والقدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ص ٢٨٣، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٢٣-٤٧٩، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦٧-١٨١.

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٠٨.

كلَّ نحوي أكرمته في الدار،(بالنصب) فقد أوجبت أنه ما بقي أحد من النحويين إلا وقد أكرمته ؛ لأنّ تقديره: أكرمت كلَّ نحويٍّ أكرمته في الدار. وإذا قلت: كلُّ نحوي أكرمته في الدار (بالرفع)، وجعلت (أكرمته)، نعتاً لنحويٍّ، فمعناه: كلُّ من أكرمته من النحويين فهو حاصل في الدار، ويجوز أن يكون في النحويين من لم تكرمه في الدار»[١].

ولقد ظهر من خلال توجيهات المعربين وموازنتهم بين هاتين القراءتين أن قراءة النصب بتوجيهها على الاشتغال قاطعة على إثبات القدر في خلق الأشياء كلها.

قال أبو حيان: «فقد تنازع أهل السنة والقدرية الاستدلال بهذه الآية، فأهل السنة يقولون: كل شيء فهو مخلوق للّه تعالى بقدر، دليله قراءة النصب، لأنه لا يفسر في مثل هذا التركيب إلا ما يصح أن يكون خبراً لو وقع الأول على الابتداء، وقالت القدرية: القراءة برفع (كل)[٢] و (خلقناه) في موضع الصفة لـ(كل) أي: إن أمرنا أو شأننا كل شيء خلقناه، فهو بقدر، أو بمقدار، على حد ما في هيئته وزمنه، وغير ذلك»[٣].

ولما كانت قراءة النصب بهذه الدرجة من الوضوح في الدلالة على إثبات خلق الأشياء وتقديرها سلك المعتزلة طرقاً مختلفة لصرفها عن هذه الدلالة الواضحة. فلجأ بعضهم إلى التصريح بترجيح الرفع، مع إشارته إلى وجوب التزام قراءة الجماعة، وهذا كما عند ابن جني[٤].

في حين أن بعضهم كالرماني اختار توجيهاً إعرابياً ضعيفاً يتمثل بحمل النصب على البدل[٥].

---

(١) شرح السيرافي لكتاب سيبويه خ٢/٩. وهو في مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٤١، هامش (١).

(٢) يجمع المعربون على اختلاف توجهاتهم العقدية على أن القراءة إنما هي بالنصب، ولكنهم يختلفون في درجة هذا النصب في هذه الآية بالنسبة للمعايير النحوية.

(٣) البحر المحيط ٨/ ١٨٢.

(٤) ينظر: المحتسب ٢/ ٣٠٠.

(٥) ينظر: شرح اللمع للأصفهاني ٢/ ٥٦٦.

وآخرون منهم نحوا سبيل التفسير والتأويل لهذه القراءة وفق المنطلقات الاعتزالية. وهذا كما عند الزمخشري وغيره[١].

قال الطبرسي: «أي خلقنا كل شيء خلقناه مقدراً بمقدار معلوم عن الجبائي، وقيل: معناه خلقنا كل شيء على قدر معلوم فخلقنا اللسان للكلام، واليد للبطش، والرجل للمشي، والعين للنظر، والأذن للسماع والمعدة للطعام، ولو زاد أو نقص عما قدرناه لما تم الغرض عن الحسن، وقيل معناه جعلنا لكل شيء شكلاً يوافقه ويصلح له كالمرأة للرجل والأتان للحمار وثياب الرجال للرجال وثياب النساء للنساء عن ابن عباس»[٢].

وأغرق عبد الجبار في تأويله حين حمل ذلك على الحياة الآخرة «وأن الآية واردة في النار وعذابها»[٣].

المناقشة:

يتجاذب الناظر في هذه المسألة معياران للترجيح، أحدهما تركيبي لفظي، والآخر معنوي إسنادي.

أما الأول وهو المعيار النحوي فيتمثّل في إجماع البصريين وعلى رأسهم إمام النحويين سيبويه على أن مثل هذه الصورة الواردة في الآية يترجح فيها الرفع، وأما النصب فهو مرجوح، لكون موضع الشاهد جملة وقعت في الأصل خبراً عن مبتدأ، ثم دخلت (إن) فيبقى الموضع موضع ابتداء وخبر، إذ هي من عوامل الأسماء.

وأما الثاني وهو المعيار المعنوي الإسنادي فيتمثّل في إجماع القراء على النصب في هذه الآية، خلا قلة من أهل الشواذ قرأوا بالرفع وهي من الضعف على وجه جعل النحويين القدامى لا يلتفتون إليها.

---

(١) ينظر: الكشاف ٤/٤٨، ومجمع البيان للطبرسي ٢٧/٧٩.

(٢) مجمع البيان ٢٧/٧٩.

(٣) متشابه القرآن ص ٦٣٥، وتنزيه القرآن ص ٤٠٧.

إن هذا التقابل بين هذين المقومين تبعه تباين في موقف النحويين من قراءة النصب الثابتة. فتمسك كثير منهم بالمعيار المعنوي الإسنادي إذ إنه من الثبوت والقطع ما لا يقبل معه تأويل أو تضعيف أو تفضيل غيره عليه.

وتمسك آخرون بالمعيار النحوي البصري في بقاء الترجيح للرفع، وأن هذه الآية جاءت على غير الوجه الراجح.

وغير خافٍ أن هذا التجاذب لا يرد مع التوجيه الكوفي ؛ إذ إن المسألة عند الكوفيين يتظاهر فيها المعياري النحوي مع المعيار الإسنادي الثبوتي.

والذي يظهر لي أن أولى الأقوال في توجيه الآية هو قول الجمهور بأن يقال إن قراءة النصب هي الأرجح والأولى، وأن النصب فيها على الاشتغال بإضمار فعل ناصب للاسم السابق (كل) يفسره المذكور بعده، وأن هذا النصب إنما ترجح بكونه أوفق في المعنى من الرفع الذي يوهم معنى غير مراد.

ويترجح هذا التوجيه بالإضافة إلى أنه توجيه الجمهور بما يأتي:

أولاً: موافقة القراءة المتواترة والمجمع عليها، واعتبار ذلك مسوغاً لرجحانها.

وفي هذا سلامة من مخالفة ظاهر النظم القرآني البديع خاصة مع إجماع القراء باختلاف طبقاتهم على هذه القراءة مما يستلزم تقديمها على أيّ معيار؛ لأنه يلزم من ترك ذلك «أن يكون إجماع القراء على خلاف المختار، وهو غير سائغ»[١].

قال ابن هشام: «والذي أجزم به أن قراءة الأكثرين لا تكون مرجوحة»[٢].

---

(١) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٥٠٥.

(٢) مغني اللبيب ص ٧٨٠.

ولهذا انْتُقِد البصريون في ترجيح الرفع مع ورود القرآن بخلافه، وعُدّ هذا أحد مظاهر تمسكهم بقواعدهم وأصولهم ومحاولة طردها حتى ولو أدى إلى مخالفة النصوص الفصيحة[١].

ولقد أشار السيرافي إلى هذا الانتقاد بقوله: «فإن قال قائل فأنتم تزعمون أن قول القائل: إني زيدٌ كلمته، الاختيار فيه الرفع؛ لأنه جملة في موضع الخبر، فلم [لم يُختَر][٢] الرفع في (كلَّ شيء خلقناه) وكلام اللّه تعالى أولى بالاختيار؟. فالجواب بأن في النصب هاهنا دلالة على معنى لا يوجد ذلك المعنى في حالة الرفع...»[٣].

وعدّ صاحب كتاب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج هذه الآية إحدى الآيات التي خالف فيها سيبويه ظاهر النص القرآني في باب: (ما جاء في التنزيل وظاهره يخالف ما في كتاب سيبويه وربما يشكل على البزّل الحذاق فيغفلون عنه)[٤].

ثانياً: أن فيه اعتباراً للمعيار النحوي بإثباته أن الأصل في هذا الموضع هو رجحان الرفع لكونه موضع ابتداء، وليس ثمة أداةٌ الفعلُ أولى بها من الاسم في الحقيقة، ولكن هذا الوجه الراجح أصبح مرجوحاً لطروء معيار آخر يرجِّح النصبَ في هذا الموضع وأمثاله وهو كون «الرفع يوهم وصفاً مخلّاً»[٥].

---

(١) ينظر: أبو علي الفارسي، د/ عبد الفتاح شلبي ص ص ١٦١، ومدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو د/ مهدي المخزومي، مطبعة البابي الحلبي - مصر، ط الثانية ١٣٧٧، ص٣٣٧، ودراسات في كتاب سيبويه د/ خديجة الحديثي، وكالة المطبوعات - الكويت بدون ط ١٩٨٠، ص ٣٨، وأصول النحو العربي، د/ محمود أحمد نحلة، دار العلوم العربية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٧، ص٣٣-٤٦.

(٢) في متن المخطوط: (فلم اختير الرفع)، وهو خلاف السياق، وما أثبته من هامش المخطوط.

(٣) شرح السيرافي ٢/ ٩.

(٤) ينظر: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ٣/ ٩٠٥- ٩٠٦.

(٥) ارتشاف الضرب ٤/ ٢١٦٩.

ثالثاً: أن هذا التوجيه بإثباته المعيار الأصل، ثم العدول عنه إلى المعيار الطارئ مظهر لمرونة الدراسة النحوية، وتدليل على اعتبار معاني النظم وأساليب الكلام في هذه الدراسة، وإبطال دعوى الجمود على الأطر اللفظية والمقاييس النحوية دون مراعاة المعاني.

رابعاً: أنه كما ظهر ضعف التوجيه البصري بترجيح الرفع ومخالفة ظاهر النظم القرآني، فإن التوجيه الكوفي لا يخلو من ضعف بيّن، وذلك أن الجميع يرجح الرفع في قولنا: زيدٌ ضربته، فإذا كان ذلك كذلك فإن دخول (إنّ) لا يلغي هذا المرجح، لأنها من عوامل الأسماء، فهي تطلب اسماً هو في الأصل مبتدأ، وهو هنا (نا) الفاعلين، وخبراً وهو خبر المبتدأ فحقه أن يكون«اسماً لا فعلاً جزءاً منفرداً، فما معنى توقع الفعل هنا، وخبر إنّ وأخواتها كأخبار المبتدأ؟»[1].

وإذ ثبت أن التوجيهين البصري والكوفي لهذا الآية قد اعتراهما الضعف في جانب من الجوانب فإن هذا التوجيه المختار قد تلافى جوانب الضعف فيهما، وتمسك بجوانب القوة.

وأما توجيه البدل الذي انتصر له ابن الشجري[2]، فيظهر لي ضعفه من وجهين:

١ - أن حقيقة الاشتمال بين البدل والمبدل منه غير محررة عند النحويين، إذ هم في ذلك على أقوال[3]: فمن قائل إن الأول مشتمل للثاني، ومن قائل بعكس ذلك، ومن قائل: إن المعنى علّق

---

(١) المحتسب ٢/ ٣٠٠.

(٢) ينظر: أمالي ابن الشجري ٢/ ٩٠، وهو رأي الرماني، ينظر: شرح اللمع للأصفهاني ٢/ ٥٦٦، والطوسي كما في التبيان ٩/ ٤٦١، وذكر في إعراب القرآن لقوام السنة ص ٤١٣.

(٣) ينظر: المقتضب ١/ ١٦٥، ٤/ ٢٩٧، والمقتصد ٢/ ٩٣٥، وشرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٦٨٩، والمباحث الكاملية شرح المقدمة الجزولية، لعلم الدين اللورقي الأندلسي ت(٦٦١)، تحقيق: د/ شعبان عبد الوهاب محمد، نسخة على الآلة الكاتبة، لنيل درجة الدكتوراه، كلية دار العلوم، ١٣٩٨، في ١/ ٤٠٢، والبسيط ١/ ٣٩١.

بالأول وهو طالب للثاني، فهو مشتمل للثاني، ومن قائل: إن كلاً من الاسمين مشتمل على صاحبه. حتى قال بعضهم: «بدل الاشتمال مما لم يفصح النحويون عنه كلّ الإفصاح، ولا أوضحوا حقيقته كل الإيضاح»[1].

فإذا كانت هذه صورة بدل الاشتمال فمن غير اللائق حمل هذه الآية التي هي من أصول العقيدة عليه، خاصة وأن أحد طرفي البدل يعود إلى المولى ﷻ مما قد يلزم من إجراء بعض تلك المصطلحات والمفاهيم حول هذا النوع من البدل معنى محذور.

ولا يسوِّغ ذلك ما حمل ابن الشجري الاشتمال فيه بكون اللّه محيطاً بمخلوقاته. إذ إن المرء ليتحاشى أن يصل بذلك إلى أن يصف اللّه بأنه مشتملٌ لمخلوقاته. فتعالى اللّه أن يوصف بما لم يصف به نفسه أو يصفه به رسوله ﷺ.

٢ - أن هذا التوجيه الذي خطر لابن الشجري مفضٍ إلى المعنى المرغوب عنه عند جماهير المعربين، وهو المعنى الذي أيّد بسببه المعربون قراءة النصب على الرفع، ذلك أنه جعل (خلقناه) صفة لـ(شيء)، وقوله (بقدر) هو الخبر. والتقدير: إن كلَّ شيء مخلوقٍ لنا كائن بقدر. وهذا بعينه الذي أنكره الجمهور؛ لأنه لا يفيد العموم ولا اشتمال الخلق لجميع الأشياء، فلا ينفي أن تكون ثمة أشياء غير مخلوقة للّه فليست كائنة بقدر.

وبعد هذا الاستعراض يتبيّن أن دلالة الآية على المعنى الصحيح الذي كشف عنه المعربون والمفسرون لا يتعلق بالحالة الإعرابية لكلمة (كلّ) بين النصب والرفع، ذلك أنه قد أمكن توجيه قراءة الرفع لتفضي إلى هذا المعنى الصحيح، كما هو توجيه الأنباري وغيره لها بكون (خلقناه)

---

(١) شرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٦٩٠، والبسيط ١/ ٣٩٢.

هو الخبر، وقوله (بقدر) حال أي: (كلّ شيء مخلوق لنا)، ويتم الكلام هنا، ثم يكمل ببيان حالة هذا الخلق بأنه: (كائناً بقدر). وهذا معنى صحيح وإن كان أقلَّ بكثير من المعنى على قراءة النصب.

وفي المقابل نلحظ أن المعنى المتروك قد تحتم مع توجيه البدلية في قراءة النصب كما عند ابن الشجري على الرغم من أنه توجيه لقراءة النصب.

ومدار المعنى المتروك - فيما يبدو لي - يتعلق بإعراب كلمة (خلقناه) صفة لـ(شيء)، وكلمة (بقدر) خبراً، سواء على قراءة النصب أو على قراء الرفع. والله أعلم.

قال الجامي: «ولو رفع بالابتداء وجعل (خلقناه) خبراً له لكان موافقاً للنصب في أداء المقصود ولكن خيف لبسه بالصفة لاحتمال كون قوله (بقدر) خبراً وهو خلاف المقصود، فإن المقصود الحكم على (كلّ شيء) بأنه مخلوق لنا بقدر..»[1].



(١) الفوائد الضيائية ١/٣٥٨.

المسألة الخامسة والثلاثون

٣٥- قال اللّه تعالى ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد ٥٧/ ٢٧].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في توجيه النصب في قوله تعالى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾، على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه معطوف على (رأفة) المنصوب على المفعولية لقوله (جعلنا) منصوب مثله. وذلك على تقدير مضاف محذوف ليمكن هذا العطف، والتقدير: وجعلنا في قلوبهم رأفة ورحمة وحبَّ رهبانية. ويكون قوله (ابتدعوها) جملة في محل نصب صفة لرهبانية. وقيل: بعدم تقدير المضاف؛ لأنها من المبالغة في العبادة.

وهذا توجيه ابن الشجري[(١)] والقرافي[(٢)] وابن المنيّر[(٣)] وأبي حيان[(٤)]

(١) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٥٢، وحاشية الشهاب ٩/ ١٠٨، وروح المعاني ٢٧/ ٢٦٨.
(٢) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، ص٥١٥. وعنوان الكتاب في جلادة المطبوع: الاستغناء في الاستثناء، وما أثبته هو من نص المؤلف في مقدمة الكتاب. وكذلك عنوانه في نسخ أخرى.
(٣) ينظر: الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ٦٩.
(٤) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

والزركشي[١].

قال القرافي: «أما نصب الرهبانية فمنصوب (بجعلنا) عملاً بظاهر العطف»[٢].

وقال أبو حيان: «(ورهبانية) معطوف على ما قبله فهي داخلة في الجمل. (ابتدعوها) جملة في موضع الصفة لرهبانية، وخصت الرهبانية بالابتداع، لأن الرأفة والرحمة في القلب لا تكسب للإنسان فيها بخلاف الرهبانية، فإنها أفعال بدن مع شيء في القلب، ففيها موضع للتكسب»[٣].

الثاني: أنه منصوب على الاشتغال بتقدير فعل محذوف وجوباً يفسره المذكور بعده المشغول بنصب ضميره. والتقدير: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها فقوله (ابتدعوها) لا محل لها من الإعراب. ويكون الكلام قبلها قد تمّ عند قوله (رحمة) ثم يستأنف بقوله: ورهبانية ابتدعوها.

وهذا توجيه الطبري[٤] وأبي علي الفارسي[٥] والطبرسي[٦] والعكبري[٧] والمنتجب الهمداني[٨] وابن القيم[٩].

قال ابن القيم: «(ورهبانية) منصوب بـ(ابتدعوها) على الاشتغال إما بنفس الفعل المذكور على قول الكوفيين، وإما بمقدر محذوف مفسر بهذا المذكور على قول البصريين[١٠]، أي ابتدعوا رهبانية. وليس منصوباً بوقوع

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٤٨ز

(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٥١٥.

(٣) البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٢٧/ ٢٧٦.

(٥) ينظر: الإيضاح العضدي ص ٧٦، ومغني اللبيب ص ٧٥١، والدر المصون ١٠/ ٢٥٥، والبرهان في علوم القرآن١/ ٣٤٨.

(٦) ينظر: مجمع البيان ٢٧/ ١٥٩- ١٦٠.

(٧) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١٢١١.

(٨) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٤٣٦.

(٩) ينظر: بدائع التفسير ٤/ ٣٩١.

(١٠) ينظر: الارتشاف ٤/ ٢١٧١.

الجعل عليه فالوقف التام عند قوله ﴿وَرَحْمَةً﴾ ثم يبتدئ ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ أي لم نشرعها لهم، بل هم ابتدعوها من عند أنفسهم ولم نكتبها عليهم»[1].

الثالث: جواز الوجهين. أي العطف أو الاشتغال.

وقد قال به الزجاج[2] والنحاس[3] والزمخشري[4] والبيضاوي[5] وابن تيمية[6] والسمين الحلبي[7].

قال الزجاج: «هذه الآية صعبة في التفسير. ومعناها - والله أعلم - يحتمل ضربين: أحدهما: أن يكون المعنى في قوله ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾: ابتدعوا رهبانية، كما تقول: رأيت زيداً، وعمراً أكرمته، وتكون ﴿مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ﴾ معناه لم نكتبها عليهم ألبتة، ويكون ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ﴾ بدلاً من الهاء والألف فيكون المعنى: ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان اللّه، وابتغاء رضوان اللّه اتباع ما أمر به. فهذا - والله أعلم - وجه.

وفيها وجه آخر في ﴿ٱبْتَدَعُوهَا﴾»[8].

وقال أبو جعفر النحاس: «نصبت رهبانية بإضمار فعل أي: فابتدعوا رهبانية أي: أحدثوها، وقيل: معطوف على الأول»[9].

---

(١) بدائع التفسير ٤/ ٣٩١.
(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٥/ ١٣٠.
(٣) ينظر: إعراب القرآن ٥/ ٣٦٧.
(٤) ينظر: الكشاف ٤/ ٦٩.
(٥) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٩/ ١٠٨.
(٦) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل المسيح ١/ ٣٧٨-٣٨٤.
(٧) ينظر: الدر المصون ١٠/ ٢٥٥.
(٨) معاني القرآن ٥/ ١٣٠. وقد اكتفى رحمه اللّه بهذه العبارة في بيان الوجه الثاني. ولعله يقصد إن هذه الجملة تعرب صفة في هذا الوجه.
(٩) إعراب القرآن ٥/ ٣٦٧.

الأثر العقدي:

نسب بعض المعربين التوجيه الثاني بالنصب على الاشتغال إلى المعتزلة، وذلك بكونه يفضي إلى أن تكون (رهبانية) من ابتداع القوم، وليست من جعل اللَّه فيهم. وهذا على معتقد المعتزلة في أفعال العباد وأنها ليست من جعل اللَّه وخلقه بل هي من خلق العباد وجعلهم، وأن اللَّه لو جعل الرهبانية في قلوبهم لا يمكنهم أن يخرجوا عن لوازمها، والآية تدل على أنهم ما قاموا بهذه اللوازم[(١)].

قال أبو حيان: «وجعل أبو علي الفارسي (ورهبانية) مقتطعة من العطف على ما قبلها من رأفة ورحمة فانتصب عنده (ورهبانية) على إضمار فعل يفسره ما بعده، فهو من باب الاشتغال، أي: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها، واتبعه الزمخشري... وهذا إعراب المعتزلة، وكان أبو علي معتزلياً»[(٢)].

وقال الزركشي: «إن اللَّه تعالى جعل الرهبانية في قلوبهم، أي خلق، كما جعل الرأفة والرحمة في قلوبهم، وإن كانوا قد ابتدعوها فالله تعالى خلقها، بدليل قوله سبحانه ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات ٣٧/ ٩٦]. هذا مذهب أهل السنة.

وقد نُسِب أبو علي الفارسي إلى مذهب الاعتزال بقوله في الإيضاح حين تكلم على هذه الآية، فقال: (ألا ترى أن الرهبانية لا يستقيم حملها على (جعلنا) مع وصفها بقوله: ﴿ٱبْتَدَعُوهَا﴾؛ لأن ما يجعله اللَّه لا يبتدعونه)[(٣)]، فكذلك ينبغي أن يفصل بالوقف بين المذهبين»[(٤)].

---

(١) ينظر: الاستغناء في الاستثناء ص ٥١٥، والبحر المحيط ٨/ ٢٢٦، ومغني اللبيب ص ٧٥٢، والدر المصون ١٠/ ٢٥٥، وحاشية الشهاب٩/ ١٠٨، وأبو علي الفارسي، د/ عبد الفتاح شلبي ص ٦٧١، والنحو وكتب التفسير١/ ٤٧١، وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٥١٣.

(٢) البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

(٣) الإيضاح العضدي ص ٧٦.

(٤) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٤٨- ٣٤٩.

والحق أن هذا التوجيه - وإن وظّفه المعتزلة في نصرة معتقدهم في هذا الباب - ليس خاصاً بهم، وما توصلوا إليه من خلاله ليس حتماً فيه وذلك لما يأتي:

١ - أنه قد سبق نسبته إلى أئمةٍ من مفسري أهل السنة والجماعة كقتادة والإمام الطبري والعكبري وابن القيم وغيرهم، وجوّزه ابن تيمية.

٢ - أن معربي أهل السنة يرجحونه لاعتبارات تركيبية ومعنوية موافقة لظاهر السياق.

أما معربو المعتزلة فإنهم يرجحونه لاعتبارات عقدية مقررة سابقاً. ويدل على هذا مظهران:

أ - أنه يلحظ في توجيه بعضهم التصريح بهذه الاعتبارات، وعدم ذكر الاعتبار التركيبي والسياقي كما سبق من نص الفارسي السابق.

وقد علق عليه القرافي بقوله: «وهذا على قاعدتهم الفاسدة: أن العبد يخلق أفعاله، وأن ما تعلق به قدرة اللّه تعالى لا يمكن أن تتعلق به قدرة العبد، وما تعلق به قدرة العبد لا يمكن أن تتعلق به قدر اللّه تعالى»[1].

وقال ابن عطية: «والمعتزلة تعرب (رهبانية) أنها نصب بإضمار فعل يفسره (ابتدعوها) وليست بمعطوفة على الرأفة والرحمة، ويذهبون في ذلك إلى أن الإنسان يخلق أفعاله فيعربون الآية على مذهبهم وكذلك أعربها أبو علي»[2].

ب - أن الزمخشري لم يلتزم توجيه الاشتغال، بل قد جعل وجه العطف محتملاً ولكن بهذا الاعتبار العقدي عنده الذي حتمه المعتزلة مع توجيه الاشتغال.

---

(١) الاستغناء في الاستثناء ص ٥١٥.

(٢) المحرر الوجيز ٥/ ٢٧٠.

قال الزمخشري: «ويجوز أن تكون الرهبانية معطوفة على ما قبلها و(ابتدعوها) صفة لها في محل نصب، أي وجعلنا في قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية مبتدعة من عندهم بمعنى وفقناهم للتراحم بينهم ولابتداع الرهبانية واستحداثها..»[١].

وبهذا يتضح أن توجيه الاشتغال ليس قصراً على معربي المعتزلة كما أنه ليس حتماً في دلالتة على أصولهم العقدية بل هو سائغ على معتقد أهل السنة والجماعة.

كما أن توجيه العطف لم يسلم من توجيهه وفق المنطلقات الاعتزالية وذلك بحمل (جعلنا) بمعنى (وفقناهم)، وهذا مما لا يعرف في دلالاتها.

وأشير هنا إلى أن بعض من أوجب وجه العطف ومنع النصب على الاشتغال كان ينطلق من نزعة جبرية في اعتقاد أن أفعال العباد هي فعل اللّه في الحقيقة، وأن العبد ليس له فيها إلا الكسب، ولا تأثير له فيها، وأن نسبتها إليه من باب المجاز[٢].

قال الرازي: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد خلق للّه تعالى وكسب للعبد، قالوا: لأنه تعالى حكم بأن هذه الأشياء مجعولة للّه تعالى، وحكم بأنهم ابتدعوا تلك الرهبانية»[٣].

المناقشة:

الراجح من هذه التوجيهات - في نظري - هو الثاني بنصبه على الاشتغال، وذلك لاعتبارات تركيبية ومعنوية، ومنها:

١ - أنه قول بعض السلف كقتادة وغيره.

---

(١) الكشاف ٤/ ٦٩.

(٢) ينظر: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ٢/ ٩٩٢.

(٣) التفسير الكبير ٢٩/ ٢١٣.

قال قتادة: «الرأفة والرحمة من اللَّه تعالى. والرهبانية هم ابتدعوها»[١]. وعنه: «(وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة) هاتان من اللَّه، والرهبانية ابتدعها قوم من أنفسهم، ولم تكتب عليهم، ولكن ابتغوا بذلك وأرادوا رضوان الله»[٢].

٢ - أن توجيه العطف غير ظاهر من الآية وذلك لاختلاف الحقيقة بين المعطوف والمعطوف عليه في توجه العامل إليهما، ذلك أن قوله (وجعلنا في قلوب) مشعر بأن المجعول والمخلوق محله القلب كالرأفة والرحمة، وليس الأمر كذلك في الرهبانية، لأنها ليست مختصة بالقلب بل هي عبارة عن أعمال البدن التعبدية الشاقة، ومنها البعد عن شهوات الدنيا، وترك النساء، والبعد عن مخالطة الناس، واتخاذ الصوامع. ولهذا فهو محوج إلى أحد شيئين:

أ - إما إلى تقدير مضاف نحو (حبّ)، قام المضاف إليه مقامه أي: وحب رهبانية. وهذا خلاف الظاهر، إذ الأصل عدم الحذف.

ب - وإما بتفسير (الرهبانية) بما هو من أفعال القلوب كالخوف المفرط وغيره، وهذا أيضاً معارض بقوله (ابتدعوها) لأنها بهذا المعنى ليست من ابتداعهم.

٣ - أن قوله (ابتدعوها) صريح في نسبتها إليهم، وأنها من تلقاء أنفسهم بعد تقدير اللَّه لهم. ولا يتجه أن يقال: وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية مبتدعين لها.

٤ - أن قوله (إلا ابتغاء رضوان الله) يدل على أن الرهبانية كانت من ابتداعهم، وليست من كتابة اللَّه إياه عليهم ؛ وذلك أنه لا يصلح أن يكون استثناء متصلاً لاختلاف الحقيقة بين المستثنى والمستثنى منه وهو الكتابة.

---

(١) المحرر الوجيز ٥/ ٢٧٠. (٢) تفسير الطبري ٢٧/ ٢٧٦.

كما لا يصلح أن يكون مفعولاً لأجله على تقدير: لم نكتبها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله؛ لتخلف قيد المفعول لأجله وهو أن يكون علة لفعل الفاعل لا فعل غيره، فيتحد فيه السبب والغاية. ففاعل الكتابة هو اللّٰه سبحانه، وفاعل الابتغاء هم المبتدعون للرهبانية(١).

وأمر آخر في تعذر أن يكون علة للكتابة، إذ إن اللّٰه «لم يكتبها عليها سبحانه. كيف وقد أخبر أنهم هم ابتدعوها فهي مبتدعة غير مكتوبة»(٢).

وإذا لم يمكن ذلك وجب حمله على الاستثناء المنقطع أي: ما فرضناها نحن عليهم رأساً ولكن ابتدعوها وألزموا أنفسهم بها ابتغاء رضوان اللّٰه تعالى، ثم ذمّهم في عدم التزامهم ما فرضوه على أنفسهم من العبادات.

قال ابن القيم: «فالصواب أنه منصوب نصب الاستثناء المنقطع أي لم يفعلوها ولم يبتدعوها إلا لطلب رضوان الله. ودل على هذا قول (ابتدعوها) ثم ذكر الحامل لهم والباعث على ابتداع هذه الرهبانية وأنه هو طلب رضوان اللّٰه ثم ذمهم بترك رعايتها. إذ من التزم للّٰه شيئاً لم يلزمه اللّٰه إياه من أنواع القرب لزمه رعايته وإتمامه حتى ألزم كثير من الفقهاء من شرع في طاعة مستحبة بإتمامها وجعلوا التزامها بالنذر كما قال أبو حنيفة ومالك وأحمد في إحدى الروايتين عنه، وهو إجماع أو كالإجماع في أحد النسكين»(٣).

٥ - يدل على هذا التوجيه قراءة ابن مسعود (ما كتبناها عليهم لكن ابتدعوها)(٤). فهي نص في نسبة الابتداع وعدم كتابتها عليهم، مما يعني أنه اسثناء منقطع.

---

(١) ينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ٣/ ١٠٧٩، وشرح التسهيل لابن مالك ٢/ ١٩٦، والارتشاف ٣/ ١٣٨٣.

(٢) بدائع التفسير ٤/ ٣٩١.

(٣) بدائع التفسير ٤/ ٣٩٢.

(٤) ينظر: المحرر الوجيز ٥/ ٢٧٠.

٦ - «أن الرهبانية لم تكن في كل من اتبعه، بل الذين صحبوه كالحواريين لم يكن فيهم راهب، وإنما ابتدعت الرهبانية بعد ذلك بخلاف الرأفة والرحمة فإنها جعلت في قلب كل من اتبعه»(١).

وقد اعترض بعض المعربين كابن الشجري(٢) وأبي حيان(٣) على توجيه الاشتغال بأنه ضعيف نحوياً؛ لأنه لم يتحقق فيه قيد الاشتغال، وذلك أن الاسم المشغول عنه حقه أن يكون صالحاً للابتداء به، بأن يكون معرفة أو نكرة متخصصة وليست كذلك (رهبانية) فهي نكرة لا مسوغ للابتداء بها.

قال أبو حيان: «وهذا الإعراب الذي لهم ليس بجيد من جهة صناعة العربية، لأن مثل هذا هو مما يجوز فيه الرفع بالابتداء، ولا يجوز الابتداء هنا بقوله (ورهبانية)؛ لأنها نكرة لا مسوّغ لها من المسوغات للابتداء بالنكرة»(٤).

ويجاب عن هذا الاعتراض بأمور منها:

أولاً: أن هذا القيد غير مسلم به في صحة النصب على الاشتغال، إذ لم يقرره النحويون.

ثانياً: أنه قد ثبت مثله في القرآن الكريم في قراءة بعض السلف لقوله تعالى ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا﴾ [النور ٢٤/ ١] بنصب ﴿سورةً﴾(٥) على الاشتغال، مع عدم وجود مسوغ الابتداء بالنكرة.

قال الزجاج: «والنصب على وجهين: على معنى أنزلنا سورةً، كما

---

(١) الجواب الصحيح ١/ ٣٨١ .

(٢) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٥٢، وحاشية الشهاب ٩/ ١٠٨، وروح المعاني ٢٧/ ٢٦٨.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

(٤) البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

(٥) هذه قراءة أمّ الدرداء وعمر بن عبد العزيز وعيسى بن عمر. ينظر: معاني القرآن للزجاج ٤/ ٢٧، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٢٧، والمحتسب ٢/ ٩٩، والدر المصون ٨/ ٣٧٨، ١٠/ ٢٥٦،

(٦) معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٢٧. وينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٢٧، والمحتسب ٢/ ٩٩.

تقول: زيداً ضربته، وعلى معنى اتل سورةً أنزلناها»[١].

ثالثاً: أنه على فرض التسليم بهذا القيد، فإن ثمة ما يصلح أن يكون مخصِّصاً ومسوِّغاً لهذه النكرة، وهو التنوين المستوجب التعظيم. كما في قولهم: شرٌّ أهرّ ذا ناب[٢]. فهو موصوف معنى فكأنه قال: رهابنية عظيمة ابتدعوها.

ومع ترجيح النصب على الاشتغال إلا أن ذلك- في نظري - ليس على وجه الإيجاب ومنع النصب على العطف؛ لأن كلا التوجيهين متجه على معتقد أهل السنة في خلق أفعال العباد والمشيئة. وإن ترجح توجيه الاشتغال لمعايير تركيبية كما سبق.



(١) مثل يضرب في ظهور أمارات الشرّ ومخايله. ينظر: مجمع الأمثال ٢/ ١٧٢، وهو في الكتاب ١/ ٣٢٩.



باب المفعــول بــه



المسألة السادسة والثلاثون

٣٦- قال اللّه تعالى: ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [العنكبوت ٢٩/ ٤٤].

تمهيد:

«قسّم النحاة المنصوبات قسمين: أصلاً في النصب، يعنون به المفعولات الخمسة. ومحمولاً عليه، وهو غير المفعولات من الحال والتمييز وغير ذلك»[١].

والمفعولات الخمسة هي: المفعول المطلق، والمفعول به والمفعول له، والمفعول فيه والمفعول معه.

ويذكرون في كل نوع حده الذي يُفهِمُه المصطلحُ نفسه، وذلك من خلال حرف الجر أو المضاف العاملين في ضميره، فقولنا: مفعول به يشي بأنه وقع عليه فعل الفاعل، وهكذا.

أما المفعول المطلق فإنه لم يقيّد بشيء من حروف الجر، ويقال له المفعول على الإطلاق[٢]، ويقدم على بقية المفاعيل؛ «لأنه هو المفعول الحقيقي الذي أوجده فاعل الفعل المذكور وفَعَله، ولأجل قيام هذا المفعول به صار فاعلاً... وأيضاً لا فعل إلا وله مفعول مطلق»[٣].

وعلى الرغم من جهد النحويين في ضبط هذه المفاعيل والتفريق بينها إلا أن بعض المتأخرين منهم قد تأثروا بالمباحث الأصولية والكلامية

(١) شرح الرضي ق١ج١/ ٣٤٣.

(٢) ينظر: المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني ١/ ٥٨٠.

(٣) شرح الرضي ق١ج ١/ ٣٤٤.

في تحرير العلاقة بين فاعل الفعل ومفعوله وبيان حقيقة أثر هذا الفاعل في مفعوله في مباحث طويلة متشعبة[١].

ولقد تفرع عن هذه المناقشات اختلاف في توجيه بعض الشواهد المحتملة، ومنها هذه الآية.

التوجيه الإعرابي:

يعرب جمهور النحويين وغيرهم قوله (السمواتِ) في هذه الآية وأمثالها مفعولاً به للفعل (خلق) منصوباً بالكسرة نيابة عن الفتحة؛ لأنه جمع مؤنث سالم.

وخالف في ذلك كلٌّ من: أبي الحسن الرماني[٢] وعبد القاهر الجرجاني[٣] وابن الحاجب[٤] وابن هشام[٥] فأعربوه مفعولاً مطلقاً وليس مفعولاً به مفرقين في ذلك بين منصوب الفعل الخاص، كضرب وأكل وشرب، ومنصوب الفعل العام كفعل وعمل وصنع.

قال عبد القاهر: «وهكذا كل ما له مصدرٌ، ذلك المصدر في حكم جنس من المعاني. فهذا الضرب إذا أسند إلى شيء كان المنصوب له مفعولاً لذلك الشيء على الإطلاق، كقولك: (فعل زيدٌ القيام)، فالقيام مفعولٌ في نفسه وليس بمفعول به.

وأحقّ من ذلك أن تقول: (خلق اللّه الأناسيَّ، وأنشأ العالَمَ، وخلق الموت والحياةَ)، والمنصوب في هذا كله مفعول مطلق لا تقييد فيه، إذ

(١) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ٧/ ١٢٤-١٤١. وقد عرضها بمنحى أشعري في كثير منها.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

(٣) ينظر: أسرار البلاغة ص ٣٦٦-٣٧٠، ومغني اللبيب ص ٨٦٧، والأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

(٤) ينظر: أمالي ابن الحاجب٢/ ٧٠٢-٧٠٣، ومغني اللبيب ص ٨٦٧، والأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

(٥) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٦٧، والأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

من المحال أن يكون معنى: خلق العالم: فعل الخلق به، كما تقول في (ضربت زيداً) فعلت الضربَ بزيد؛ لأن الخلق من (خلق) كالفعل من (فعَل)...»[١].

وجعل ابن هشام من المسائل التي يجب الحذر منها مما اشتهر بين المعربين والصواب خلافه: «قولهم في نحو ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ إن السموات مفعول به. والصواب أنه مفعول مطلق؛ لأن المفعول المطلق ما يقع عليه اسم المفعول بلا قيد، نحو قولك: (ضربتُ ضرباً) والمفعول به ما لا يقع عليه ذلك إلا مقيداً بقولك (به) كقولك: ضربتُ زيداً، وأنت لو قلت: (السموات) مفعول كما تقول الضرب مفعول كان صحيحاً، ولو قلت (السموات) مفعول به كما تقول زيد مفعول به لم يصح...

إيضاح آخر: المفعول به ما كان موجداً قبل الفعل الذي عمل فيه، ثم أو قع الفاعل به فعلاً، والمفعول المطلق ما كان الفعل العامل فيه هو فعلُ إيجاده.

والذي غرَّ أكثر النحويين في هذه المسألة أنهم يمثلون المفعول المطلق بأفعال العباد، وهم إنما يجري على أيديهم إنشاء الأفعال لا الذوات، فتوهَّموا أن المفعول المطلق لا يكون إلا حدثاً، ولو مثّلوا بأفعال اللّه تعالى لظهر لهم أنه لا يختص بذلك ؛ لأن اللّه تعالى موجد للأفعال والذوات جميعاً، لا موجد لهما في الحقيقة سواه سبحانه وتعالى، وممن قال بهذا الذي ذكرته الجرجاني وابن الحاجب في أماليه»[٢].

وقال السيوطي: «أورد الشيخ عبد القاهر الجرجاني على قولهم في مثل: (خلق اللّه السمواتِ والأرض) أن السموات مفعول به إيراداً هو:

---

(١) أسرار البلاغة، تأليف الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني النحوي ت (٤٧٤) تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني - القاهرة، ط الأولى ١٤١٢، ص ٣٦٨-٣٦٩.

(٢) مغني اللبيب ص ٨٦٧.

أن المفعول به عبارة عما كان موجوداً، فأوجد الفاعل فيه شيئاً آخر نحو: ضربت زيداً، فإنّ زيداً كان موجوداً، والفاعل أوجد فيه الضرب.

والمفعول المطلق هو الذي لم يكن موجوداً بل عدماً محضاً، والفاعل يوجده ويخرجه من العدم. و(السموات) في هذا التركيب إنما كانت عدماً محضاً فأخرجها اللّه من العدم إلى الوجود. انتهى.

وتبعه على ذلك ابن الحاجب وابن هشام، ويقال: إنه مذهب الرمانيّ أيضاً»[1].

ويتضح من أقوال هؤلاء أنهم يرون ما يأتي:

١ - وجوب إعراب (السموات) مفعولاً مطلقاً. مخالفين بذلك جمهور النحويين، ومعتبرين ذلك وهماً من النحويين، بل هو اغترار وعدم دقة في التقعيد.

٢ - جواز أن يكون المفعول المطلق جسماً غير نائب عن المصدر.

٣ - حصر المفعول به بكونه موجوداً قبل الفعل، وإنما يضيف إليه الفاعل شيئاً غير الوجود. أما المفعول المطلق فهو ما كان عدماً محضاً.

٤ - عدم التفريق بين الخلق والمخلوق، وأنهما شيء واحد، فلا فرق بين أن تقول: خلق اللهُ خلقاً. وأن تقول: خلق اللّه السمواتِ، فكلاهما مفعول مطلق. وليس في الثاني إلا تخصيص وبيان نوع فقط، فهما كقولنا: قعدت قعوداً، وقعدت القرفصاء.

الأثر العقدي:

لقد كان ابن الحاجب صريحاً في بيان الأثر العقدي الذي دفعه ومن وافقه إلى مخالفة النحويين في هذا التوجيه وذلك في الإملاء الثالث والعشرين من أماليه، الذي يقول فيه: «قولهم: خلق اللّه السموات، من

---

(١) الأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

قال: إن الخلق هو المخلوق، فواجب أن تكون السموات مفعولاً مطلقاً لبيان النوع. إذ حقيقة المصدر المسمى بالمفعول المطلق أن يكون اسماً لما دلّ عليه فعل الفاعل المذكور، وهذا كذلك. لأنا بنينا على أن المخلوق هو الخلق، فلا فرق بين قولك: خلق اللّه خلقاً، وبين قولك: خلق اللّه السموات، إلا ما في الأول من الإطلاق وفي الثاني من التخصيص. فهو مثل قولك: قعدت قعوداً، وقعدت القرفصاء. فإن أحدهما للتأكيد والآخر لبيان النوع، وإن استويا في حقيقة المصدرية، وهذا أمر مقطوع به بعد إثبات أن المخلوق هو الخلق.

ومن قال: إن المخلوق غيرُ الخلق، وإنما هو متعلق الخلق، وجب أن يقول: إن (السموات) مفعول به، مثله في قولك: ضربت زيداً، ولكنه غير مستقيم، لأنه لا يستقيم أن يكون المخلوق متعلق الخلق؛ لأنه لو كان متعلقاً له لم يخل أن يكون الخلق المتعلق قديماً أو مخلوقاً، فإن كان مخلوقاً تسلسل فكان باطلاً، وإن كان قديماً فباطل لأنه يجب أن يكون متعلقه معه، إذ خلقٌ ولا مخلوق محال، فيؤدي إلى أن تكون المخلوقات أزلية، وهو باطل، فصار القول بأن الخلق غير المخلوق يلزم منه محال.

وإن كان اللازم محالاً فملزومه كذلك. فثبت أن الخلق هو المخلوق»[1].

إن المسألة العقدية المؤثرة في التوجيه الإعرابي عند هؤلاء هي مسألة تحديد العلاقة بين الخلق والمخلوق، وهي«الجهة الثانية التي نشأ بسببها الخلاف في الصفات الفعلية أو الاختيارية... وبيان ذلك أنه إذا كان من المتفق عليه بين جميع الطوائف أن اللّه تعالى هو الذي خلق السموات والأرض، كما اتفقوا على أن هذه المخلوقات وجدت مخلوقة منفصلة عنه. إلا أنهم اختلفوا في أنه تعالى لما خلقها، هل قامت به صفةُ الخلق، أو أن الخلق هو نفس المخلوق من غير أن تقوم به صفة؟.

(١) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٧٠٢- ٧٠٣.

وارتباط هذه المسألة بحلول الحوادث أو الصفات الاختيارية[١] واضح جداً ؛ لأن من المعلوم أن السموات والأرض أو غيرها من المخلوقات ليست مخلوقة منذ الأزل، بل هي حادثة، فحين خلقها اللّه لا بد أن تكون قد تجددت له صفة لم تكن موجودة من قبل[٢]، فبخلقه للسماء قامت به صفة الخلق لها ؛ لأن السماء لم تكن مخلوقة من قبل، ومعنى ذلك حسب تعبير أهل الكلام أن اللّه حلّت به الحوادث التي لم تكن موجودة من قبل.

فأما الذين يقولون بنفي الصفات الاختيارية ومنع حلول الحوادث أجابوا عن ذلك بأن قالوا إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، ومعنى ذلك أن صفة الخلق والفعل لا تقوم بالله تعالى ويفسرون أفعاله المتعدية. وهذا قول الأشاعرة.

أما جمهور أهل السنة فيفرقون بينهما، ويقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، فيثبتون صفة الخلق والفعل قائمة بالله، ويقولون بوجود المخلوق والمفعول المنفصل عن اللّه تعالى، ويقولون بإثبات الصفات الاختيارية التي تقوم بالله وتتعلق بمشيئته»[٣].

قال الإمام البخاري: «وأما الفعل من المفعول[٤]، فالفعل إنما هو

---

(١) الصفات الاختيارية هي الأمور التي يتصف بها الربُّ ﷻ فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وسمعه وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله، ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة. ينظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٢١٧، وشرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٧٨.

(٢) علق شيخنا عبد اللّه الغنيمان هنا بقوله: (الذي يتجدد هنا هو الأثر من الصفة، ولا تجدد له صفة) انتهى.

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٢٠٤-١٢٠٥، ١٣٤١. وينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/ ٥١، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ٢٥١.

(٤) هكذا في المطبوع، ولم يتضح لي ذلك، ولعل العبارة هكذا (وأما منزلة الفعل من المفعول...) أو هكذا (وأما الفعل فليس من المفعول) ليتفق مع بقية النص.

إحداث الشيء، والمفعول هو الحدث، لقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام ٦/ ٧٣]، فالسموات والأرض مفعوله. وكل شيء سوى اللّه بقضائه فهو مفعول، فتخليق السموات فعله»(١).

ولقد تناول شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المسألة بشيء من التفصيل والتوضيح مبيناً أصل المسألة وارتباطها بباب الصفات وذلك في مواضع متعددة من مصنفاته(٢).

ومن ذلك قوله: «نزاع الناس في معنى (حديث النزول)، وما أشبهه في الكتاب والسنة من الأفعال اللازمة المضافة إلى الرب سبحانه وتعالى مثال المجيء والإتيان والاستواء إلى السماء وعلى العرش، بل وفي الأفعال المتعدية مثل الخلق، والإحسان، والعدل وغير ذلك، هو ناشئ عن نزاعهم في أصلين:

أحدهما: أن الرب تعالى هل يقوم به فعل من الأفعال، فيكون خلقه للسموات والأرض فعلاً فعله غير المخلوق، أو أن فعله هو المفعول، والخلق هو المخلوق؟.

على قولين معروفين:

والأول: هو المأثور عن السلف، وهو الذي ذكره البخاري في كتاب (خلق أفعال العباد) عن العلماء مطلقاً، ولم يذكر فيه نزاعاً، وكذلك ذكره البغوي وغيره مذهب أهل السنة، وكذلك ذكره أبو علي الثقفي والضبعي وغيرهما من أصحاب ابن خزيمة في العقيدة التي اتفقوا هم وابن خزيمة على أنها مذهب أهل السنة... وهو قول السلف قاطبة، وجماهير الطوائف، وهو قول جمهور أصحاب أحمد، متقدموهم كلهم

---

(١) خلق أفعال العباد ص ١١٣.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى٨/ ١٩، ١٦/ ٣٧٢- ٣٩٣. وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى ٥/ ٥٢٨- ٥٤٠، ٦/ ١٤٨، ٢٢٩، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٣٨، ٢/ ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٧٤، ٤/ ٦٠، ١٠/ ٢٢، ومنهاج السنة ١/ ٤٥٧. وينظر: الكافية الشافية لابن القيم ص ٤١.

وأكثر المتأخرين منهم، وهو أحد قولي القاضي أبي يعلى. وكذلك هو قول أئمة المالكية والشافعية وأهل الحديث وأكثر أهل كلام...

وذهب آخرون من أهل الكلام: الجهمية، وأكثر المعتزلة والأشعرية إلى أن الخلق هو نفس المخلوق، وليس للّه عند هؤلاء صنع ولا فعل ولا خلق ولا إبداع إلا المخلوقات أنفسها، وهو قول طائفة من الفلاسفة المتأخرين»(١).

ولقد أفاض رحمه اللّه في إبطال هذه الرؤية الكلامية مبيناً تناقضها وفساد مقدماتها.

وهذا المسألة - كما سبق - تتصل بمسألة الصفات الاختيارية كما أنها تلتقي في بعض الجوانب مع مسألة خلق الأفعال.

قال الإمام البخاري: «قال أبو عبد الله: واختلف الناس في الفاعل والمفعول والفعل:

فقالت القدرية: الأفاعيل كلها من البشر ليست من الله.

وقالت الجبرية: الأفاعيل كلها من الله.

وقالت الجهمية: الفعل والمفعول واحد. لذلك قالوا: لـ (كن) مخلوق(٢).

وقال أهل العلم: التخليق فعل اللّه، وأفاعيلنا مخلوق لقوله تعالى ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۞ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك ٦٧/ ١٣-١٤]، يعني السرَّ والجهر من القول. ففعل اللّه صفة اللّه، والمفعول غيره من الخلق»(٣).

وقال: «والذي عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف أن

---

(١) حديث النزول - مجموع الفتاوى ٥/ ٥٢٨-٥٢٩. وينظر: ٨/ ١٩.

(٢) هكذا في المطبوع، ولعلها (لكنه غير مخلوق)، على أن المراد بالجهمية هنا القدرية.

(٣) خلق أفعال العباد ص ١١٤.

الخلق غير المخلوق، فالخلق فعل الخالق، والمخلوق مفعوله»[١].

بعد هذا البيان الجلي يتضح أن المنحى الكلامي الاعتزالي أو الأشعري كان هو الدافع لهؤلاء المعربين: الرماني وعبد القاهر وابن الحاجب وابن هشام بأن يخالفوا إجماع النحويين في توجيههم الإعرابي لهذه الآية ونظائرها.

المناقشة:

لقد ظهر مما سبق أن إعراب (السموات) في الآية ونظائرها مفعولاً مطلقاً مصطبغ بأثر عقدي بحت، وإذ قد ظهر ضعفه ورده من الجانب العقدي لمعارضته صحيح النقل وصريح العقل، ومخالفته إجماع العلماء كما سبق، فإنه يضاف إلى هذا الجانب جوانب أخرى تكشف ضعفه، ومنها ما يأتي:

أولا: أنه مخالف للحقائق اللغوية المعهودة في تركيب الكلام من فعل وفاعل ومفعول يكون محلاً لفعل الفاعل.

قال الإمام البخاري: «وكذلك تؤدي جميع لغات الخلق من غير اختلاف بينهم. وإنما هو الفاعل والفعل والمفعول، فالفعل صفة، والمفعول غيره، وبيان ذلك في قوله ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الكهف ١٨/ ٥١]، ولم يرد بخلق السموات نفسها وقد ميّز فعلَ السموات من السموات، وكذلك فعل جملة الخلق، وقوله: (ولا خلق أنفسهم) وقد ميّز الفعل والنفس، ولم يصر فعله خلقاً»[٢].

ثانياً: أنه خرق لإجماع النحويين وإفساد لقواعدهم في هذا الباب، ويتمثل ذلك فيما يأتي:

---

(١) مجموع الفتاوى٦/ ٢٢٩. ينظر: لوامع الأنوار ١/ ٢٥١-٢٥٥.

(٢) خلق أفعال العباد ص١١٤.

أ - أن النحويين مجمعون على أن المفعول المطلق إنما يكون مصدراً أو نائباً عن المصدر يدل عليه[(١)].

ب - أن النحويين مجمعون على أن المصدر إنما يكون معنى، ويقابل الذات. فهو «اسم الحدث الجاري على الفعل»[(٢)].

قال سيبويه: «واعلم أن الفعل الذي لا يتعدّى الفاعلَ يتعدّى إلى اسم الحدثان الذي أخذ منه؛ لأنه إنما يذكر ليدل على الحدث... وذلك قولك: ذهب عبد اللّه الذهابَ الشديد وقعد قعدةَ سوء...»[(٣)].

فلا ينفك هؤلاء من مخالفة هذا الإجماع في أحد هذين المظهرين أو في كليهما.

قال ابن الحاجب: «وإنما جاء الوهم لهذا الطائفة من جهة أنهم لم يعهدوا في الشاهد مصدراً إلا وهو غير جسم، فتوهموا أنه لا مصدر إلا كذلك. فلما جاءت هذه أجساماً استبعدوا مصدريتها، ورأوا تعلق الفعل بها فحملوه على المفعول به. ولو نظروا حقّ النظر لعلموا أن اللّه تعالى يفعل الأجسام كما يفعل الأعراض، فنسبتها إلى خلقه واحدة. فإذا كان كذلك، وكان معنى المصدر ما ذكرناه وجب أن تكون مصادر»[(٤)].

ثالثاً: أن هذا الخلل في هذا التوجيه طرأ من مقدمة سقيمة، وهي قولهم (إن المفعول به عبارة عمّا كان موجوداً قبل الفعل ثم يوجد الفاعل فيه شيئاً آخر)، إذ إن النحويين لم يذكروا هذا القيد في المفعول به. فتراهم قد يمثلون له بقولهم: بنيتُ الدارَ، وحفرتُ البئرَ، وكتبت الكتابَ، وهكذا مما لم يك موجوداً قبل الفعل. ومنه قوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم ١٩/ ٩].

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٣٤، وشرح التسهيل ٢/ ١٧٨، وشرح الرضي ق١ج١/ ٣٤٤، وأوضح المسالك ٢/ ٢٠٥.

(٢) أوضح المسالك ٢/ ٢٠٧.

(٣) الكتاب ١/ ٣٤.

(٤) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٧٠٣.

والتحقيق في ذلك أن الفعل المتجه إلى المفعول يختلف بين كونه إيجاداً وبين أن يكون غير إيجاد فالأول يتعين أن يكون مفعوله غير موجود قبله لئلا تكون دلالة هذا الفعل تحصيل حاصل.

وأما الثاني فإنه يتعين أن يكون موجوداً، وإنما يضيف إليه الفاعل شيئاً آخر[١].

رابعاً: أن من مظاهر ضعف هذا التوجيه ما بدا عند أصحابه من تناقض وعدم تحرير لبعض الإشكالات الواردة عليه، من ذلك أنه يلحظ على ابن الحاجب أنه أجاب عن مخالفة لفظ (السموات) لقيد المصدرية في المفعول المطلق، لكونها جسماً، فأجاب بأن النحويين «توهموا أنه لا مصدر إلا كذلك، فلما جاءت هذه أجساماً استبعدوا مصدريتها لذلك»، ثم يتوصل بعد ذلك إلى أنه «وجب أن تكون مصادر»[٢].

إذاً فالسموات عند ابن الحاجب مصدر فهو مفعول مطلق.

أما ابن هشام فإنه يخالف ابن الحاجب في تعيين موطن الخلل - في رأيهم - عند النحويين بأنهم «توهموا أن المفعول المطلق لا يكون إلا حدثاً، ولو مثلوا بأفعال الله تعالى لظهر لهم أنه لا يختص بذلك، لأن الله تعالى موجد للأفعال والذوات جميعاً»[٣].

وإذاً فالمفعول المطلق عند ابن هشام يكون في المصادر والذوات.

ولو لم يكن في هذا التوجيه إلا هذا التناقض ومخالفة إجماع النحويين واللغويين لكفى في ضعفه بطلانه.

ولا أدري ما يوجه به هؤلاء (السموات) في مثل قوله ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وقوله ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾.

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر ٧/ ١٤١.

(٢) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٧٠٣.

(٣) مغني اللبيب ص ٨٦٧.

وقد اتصل بهذه الرؤية عند هؤلاء - وخاصة ابن هشام- أن يعرب مثل قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة ٢/ ٢٥]، على أن قوله ﴿ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ مفعول مطلق، وليس مفعولاً به؛ لتخلف القيد المعتبر عنده في الفرق بين المفعولين، وهو «أن المفعول به ما كان موجوداً قبل الفعل الذي عمل فيه، ثم أوقع الفاعل به فعلاً، والمفعول المطلق ما كان الفعل العامل فيه هو فعل إيجاده»[١].

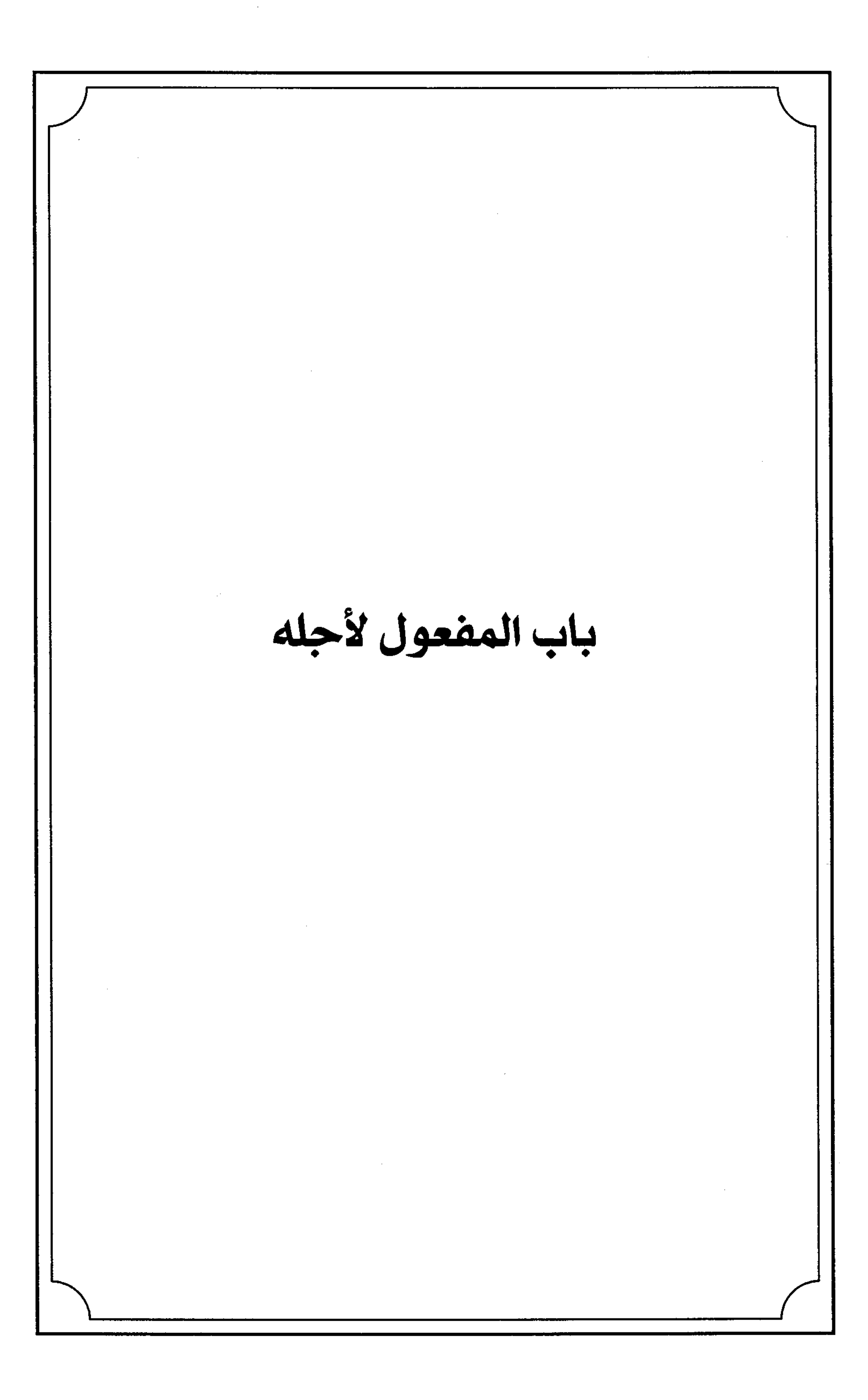
وهذا خلاف توجيه الجمهور الذين يعربونها مفعولاً بها.

قال أبو حيان: «والصالحات جمع صالحة، وهي صفة جرت مجرى الأسماء في إيلائها العوامل... فعلى هذا انتصابها على أنها مفعول بها»[٢].



(١) مغني اللبيب ص ٨٦٧-٦٦٨. وينظر: الأشباه والنظائر ٧/ ١٣٧.

(٢) البحر المحيط ١/ ٢٥٤.



باب المفعول لأجله



المسألة السابعة والثلاثون

٣٧- قال اللّه تعالى ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحجرات ٤٩/ ٧-٨]

تمهيد:

يعرِّف النحويون المفعول لأجله بأنه: «المصدر المعلل به حدث شاركه في الوقت والفاعل تحقيقاً أو تقديراً»(١).

ويفهم من هذا الحد قيدٌ يذكره النحويون على خلاف بينهم في لزومه وهو اتحاد هذا المصدر المنصوب على التعليل مع الحدث في الفاعل الذي قام بهما كقوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة ٢/ ١٩]، «فإن الحذر مصدر ذكر علة لـجعل الأصابع في الآذان، وفاعل الجعل والحذر واحد وهو الكافر.

فإن اختلف الفاعلان امتنع النصب فلا يجوز: جئتك محبتَك إيّاي؛ لأن فاعل المجيء المتكلم، وفاعل المحبة المخاطب»(٢). ووجب حينئذ جره باللام.

وهذا القيد أوجبه الأعلم الشنتمري(٣) والزمخشري(٤) والشلوبين(٥)

---

(١) تسهيل الفوائد ص ٩٠، وينظر: شرح التسهيل ٢/ ١٩٦.

(٢) التصريح على التوضيح ١/ ٣٣٥.

(٣) ينظر: تحصيل عين الذهب، للأعلم ص ٢٢٧، والارتشاف ٣/ ١٣٨٣.

(٤) ينظر: الكشاف ٤/ ١٠.

(٥) ينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ٣/ ١٠٧٩.

وابن مالك[١]، والفاكهي[٢].

قال الأعلم: «ولا يجوز مثل هذا حتى يكون المصدر من معنى الفعل المذكور قبله فيضارع المصدر المؤكد لفعله.. فإن كان المصدر لغير الأول لم يجز حذف حرف الجر منه ؛ لأنه لا يشبه المصدر المؤكد لفعله كقولك: قصدتُك لرغبة زيدٍ في ذلك؛ لأن الراغب غير القاصد، فلا يجوز قصدتك رغبةَ زيد في ذلك»[٣].

وخالف في ذلك ابن خروف[٤] والرضي[٥] وأبو حيان[٦] فأجازوا نصبه مع تغاير الفاعل.

قال ابن خروف: «لم ينصّ على منعه أحدٌ من المتقدمين»[٧].

وقال أبو حيان: «وظاهر قول سيبويه يشعر بالجواز»[٨].

وتأتي الآية في هذه المسألة نموذجاً محتملاً لهذه الظاهرة.

التوجيه الإعرابي:

يذكر المعربون أنّ قوله (فضلاً) يحتمل إعرابه بالأوجه الآتية[٩]:

---

(١) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ١٩٦.
(٢) ينظر: شرح الحدود النحوية، تأليف: جمال الدين بن عبد الله الفاكهي ت (٩٧٢)، تحقيق: د/ صالح بن حسين العايد، مطبوعات جامعة الإمام - الرياض، بدون ط وتاريخ، ص ٣٥٣.
(٣) تحصيل عين الذهب ص ٢٢٧.
(٤) ينظر: الارتشاف٣/ ١٣٨٣، والتصريح على التوضيح ١/ ٣٣٥.
(٥) ينظر: شرح الرضي ق١ج٢/ ٦١٢.
(٦) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٣٨٣.
(٧) الارتشاف ٣/ ١٣٨٣.
(٨) الارتشاف ٣/ ١٣٨٣، وينظر: الهمع ٣/ ١٣١، ولم يتضح لي ذلك فيما وقفت عليه من كلام سيبويه. ينظر: الكتاب ١/ ٣٦٧-٣٧٠، و٣٨٧-٣٩١. كما أن الأعلم لم يذكر ذلك عن سيبويه.
(٩) ينظر: الكشاف ٤/ ١٠-١١، والبيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٣٨٣، والتفسير الكبير ٢٨/ ١٠٨، والتبيان للعكبري ٢/ ١١٧١، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٣٣٩، والبحر المحيط ٨/ ١١٠، والدر المصون ١٠/ ٨، وروح المعاني ٢٦/ ٤١٩.

الأول: أنه مصدر مفعول مطلق إما مؤكد لمضمون الجملة قبله ؛ لأنها بمعناه فهي فضل، وإما مؤكد لنفسه «لأن ما قبله هو بمعناه، إذ التحبيب والتزيين هو نفس الفضل، وقد يجيء المصدر مؤكداً لما قبله إذا لم يكن هو نفس ما قبله»[1].

الثاني: أنه حال من فاعل (حبّب وزيّن وكرّه) وهي الضمائر العائدة إلى اللَّه تعالى. أي: متفضّلاً منعِّماً، أو ذا فضلٍ ونعمة.

الثالث: أنه مفعول به لفعل محذوف، والتقدير: يبتغون فضلاً من اللَّه ونعمة.

الرابع: أنه مفعول لأجله. ويكون توجيه الجملة على النحو الآتي:

أ - أن العامل هو قوله (حبَّب إليكم الإيمان) وعليه فقوله (أولئك هم الراشدون)، جملة اعتراضية بين المفعول وعامله.

ب - أن العامل هو فعل مقدر أي: جرى ذلك أو كان ذلك فضلاً من الله.

ج - أن العامل هو قوله (الراشدون)، وظاهر هذا الوجه عدم اتحاد الفاعل بين الحدث والمصدر ؛ لأن فاعل الرشد غير فاعل الفضل.

وقد أجاب المعربون عن تخلف هذا القيد وحصول هذا التباين في الفاعل بأجوبة منها:

١ - أنه لما كان الفضل عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه التي أسندت إلى اللَّه تعالى، فصار الرشد كأنه فعله. «فإنه لو قيل مثلاً: حبّب إليكم الإيمان فضلاً منه، وجعل كناية عن الرشد لصحَّ، فيحسن أن يقال: أولئك هم الراشدون فضلاً، ويكون في قوة أولئك هم المحببون فضلاً»[2].

---

(١) المحرر الوجيز ١٤٨/٥

(٢) روح المعاني ٤١٩/٢٦.

٢ - أن هذا الاعتراض غير متجه أصلاً لأن الفاعل في الواقع واحد ففاعل الرشد في الحقيقة هو اللّٰه تعالى وليس المؤمنين، كما أنه هو فاعل الفضل. وأما النسبة فهي مجازية أو لفظية فحسب(١).

٣ - أن تصحيح الكلام يتم هنا بتقدير الفاعل مفعولاً، وذلك بأن الرشد هنا يستلزم كونه تعالى شأنه مرشداً أي أرشدهم فرشدوا، إذ هو مطاوع (أرشد)، فحينئذٍ يتحد الفاعل(٢).

وقد عرض الزمخشري بعض هذه الأوجه بقوله: «و(فضلاً) مفعول له أو مصدر من غير فعله. فإن قلت: من أين جاز وقوعه مفعولاً له والرشد فعل القوم، والفضل فعل اللّٰه تعالى، والشرط أن يتحد الفاعل. قلت: لما وقع الرشد عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه مسندة إلى اسمه تقدست أسماؤه صار الرشد كأنه فعله فجاز أن ينتصب عنه. ولا ينتصب عن (الراشدون) ولكن عن الفعل المسند إلى اسم اللّٰه تعالى، والجملة التي هي (أولئك هم الراشدون) اعتراض. أو عن فعل مقدر كأنه قيل: جرى ذلك أو كان ذلك فضلاً من الله.

وأما كونه مصدراً من غير فعله فأن يوضع موضع (رشداً)؛ لأن رشدهم فضل من اللّٰه لكونهم موفقين فيه، والفضل والنعمة بمعنى الإفضال والإنعام»(٣).

الأثر العقدي:

لقد سبق أن الزمخشري قد عرض احتمالات مختلفة في توجيه الآية، ومن بينها احتمال كون المصدر مفعولاً لأجله ذاكراً في تعيين عامله وفاعله أوجهاً ثلاثة.

ومع أن الزمخشري لم يرجح أحد هذه الاحتمالات الإعرابية

---

(١) ينظر: الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ١٠. والدر المصون١٠/ ٨.

(٢) ينظر: الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ١٠، وروح المعاني ٢٦/ ٤١٩.

(٣) الكشاف ٤/ ١٠-١١.

بمعايير نحوية ولا معنوية إلا أن أبا حيان قد صنّف توجيه الزمخشري الآية على وجه المفعول لأجله بأنها نزعة اعتزالية دون أن يكشف عن وجه هذا المنحى الاعتزالي في هذا التوجيه.

قال أبو حيان بعد نقله نص الزمخشري: «أما توجيهه كون (فضلاً) مفعولاً من أجله فهو على طريقة الاعتزال، وأما تقديره: (أو كان ذلك فضلاً)، فليس من مواضع إضمار كان، ولذلك شرط مذكور في النحو»[(١)].

فهو يرى أن إعرابه لهذا المصدر مفعولاً لأجله اعتزال، مكتفياً بذلك دون أن يبين وجه الاعتزال فيه.

أما ابن المنيّر فقد كان أكثر دقة في تحديد هذا الأثر العقدي من وجه نظره في توجيه الزمخشري، ذلك أنه حصر مظهر الاعتزال في تساؤل الزمخشري عن الاختلاف بين الحدث والمصدر في الفاعل، على احتمال كون العامل هو (الراشدون)، ففاعل الحدث هم المؤمنون، وفاعل المصدر هو اللّه تعالى معتبراً ذلك من الزمخشري ميلاً إلى الاعتزال بنسبة الرشد إلى العباد استقلالاً على ما يتفق مع معتقد المعتزلة بنسبة أفعال العباد إليهم خلقاً وكسباً.

قال ابن المنيّر: «أعرب فضلاً في الآية مفعولاً لأجله منتصباً عن قوله (الراشدون) إلخ. قال أحمد: أورد الإشكال بعد تقرير أن الرشد ليس من فعل اللّه تعالى وإنما هو فعلهم حقيقة على ما هو معتقده. ونحن بنينا على ما بيّنا: أنّ الرشد من أفعال اللّه ومخلوقاته فقد وجد شرط انتصاب المفعول له، وهو اتحاد فاعل الفعلين»[(٢)].

وبهذا يتضح أن المسألة العقدية التي جرى فيها هذا النقد هي مسألة أفعال العباد.

---

(١) البحر المحيط ٨/ ١١٠.

(٢) الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ١٠.

ولا شك أن اعتراض أبي حيان وابن المنير كان بنزعة أشعرية جبرية تقوم على نسبة أفعال العباد إلى اللَّه وعدم نسبتها إلى العباد إلا على سبيل المجاز كما صرح به ابن المنير بقوله: «وقد نسب الرشد إليهم على طريقة أنهم الفاعلون وإن كانت النسبة مجازية باعتبار المعتقد»[١].

وعلى الرغم من أن السمين الحلبي قد اعترض على أبي حيان إلا أنه اعتراض برؤية أشعرية أيضاً ذلك أنه جعل نسبة الأفعال إلى العباد لفظية فقط. حيث يقول: «وجعل كلامه الأول اعتزالاً. وليس كذلك؛ لأنه أراد الفعل المسند إلى فاعله لفظاً، وإلا فالتحقيق أن الأفعال كلها مخلوقة للَّه تعالى، وإن كان الزمخشري غير موافق عليه»[٢].

وكذلك سار الشهاب الخفاجي في تحقيقه أن «الرشد فعل اللَّه عند أهل الحق لا مسبب عنه»[٣].

وبهذا يتضح أن المنحى الأشعري يتمثل في مظاهر في الإجابة عن اختلاف الفاعل، وهي:

١ - عدم توجيه المصدر مفعولاً لأجله مطلقاً.

٢ - اعتبار الفاعل في الحقيقة متحداً، وأن الاختلاف هو في اللفظ أو علي سبيل المجاز.

٣ - حمل (الراشدون) على المطاوعة، واعتبار فاعله مفعولاً.

المناقشة:

يترجح عندي أن توجيه المصدر على المفعول لأجله من الفعل (حبّب) هو الأظهر، وذلك لسهولته، وتوافق معناه مع معنى المصدر مما يجعله مسبباً عنه.

---

(١) الموضع السابق.

(٢) الدر المصون ١٠/٨.

(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٥٥٥.

كما يبدو أن اعتراض أبي حيان على هذا التوجيه ضعيف جداً، وأن الاعتبار الذي بنى عليه هو وابن المنير وغيرهما هذا الاعتراض من الربط بين هذا التوجيه وبين قواعد الاعتزال غير معتبر ويدل على ذلك ما يأتي:

أولاً: أن هذا الاعتراض قائم على معيار عقدي غير مسلم يتمثل بالنزعة الأشعرية الجبرية من سلب العباد القيام بأعمالهم وعدم نسبتها إليهم. بل المذهب الحق يقوم على نسبة الأفعال إلى العباد حقيقة، وأنهم فاعلوها باختيارهم ومجازون على هذا الاختيار والفعل، وهذا لا ينفي كونها مخلوقة للّه تعالى.

قال أبو جعفر النحاس: «و(الراشدون) الذين رشدوا للإيمان، وتركوا المعاصي ثم بيّن جل وعز أنّ ذلك فضلٌ منه ونعمة»[1].

وقال ابن القيم: «يقول سبحانه: لم تكن محبتكم للإيمان وإرادتكم له وتزيينه في قلوبكم منكم، ولكن اللّه هو الذي جعله في قلوبكم، كذلك فآثرتموه ورضيتموه»[2].

ثانياً: أن هذا الاعتراض بهذا المعيار مخالف للحقيقة الشرعية واللغوية والعرفية في نسبة الأعمال إلى العباد حقيقة مما حدا بابن المنيّر أن يدرك هذا التصادم بين هذه الحقائق واعتراضه حيث يقول: «على أن الإشكال وارد نصاً على تقريرنا على غير الحدّ الذي أورده عليه الزمخشري بل من جهة اللّه تعالى خاطب خلقه بلغتهم المعهودة عندهم ومما يعهدونه أن الفاعل من نُسِبَ إليه الفعل، وسواء كان ذلك حقيقة أو مجازاً حتى يكون: زيد فاعلاً، وانقض الحائط، وأشباهه كذلك»[3].

---

(١) إعراب القرآن ٤/ ٢١١.
(٢) بدائع التفسير ٤/ ١٨١.
(٣) الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ١٠.

ثالثاً: أن توجيه المصدر على المفعول له من (حبّب) من الظهور والبيان بمكانٍ دفع ابن المنير أن يراه وجها سائغاً بعد أن كان يرى فيه وجهاً اعتزالياً من لدن الزمخشري.

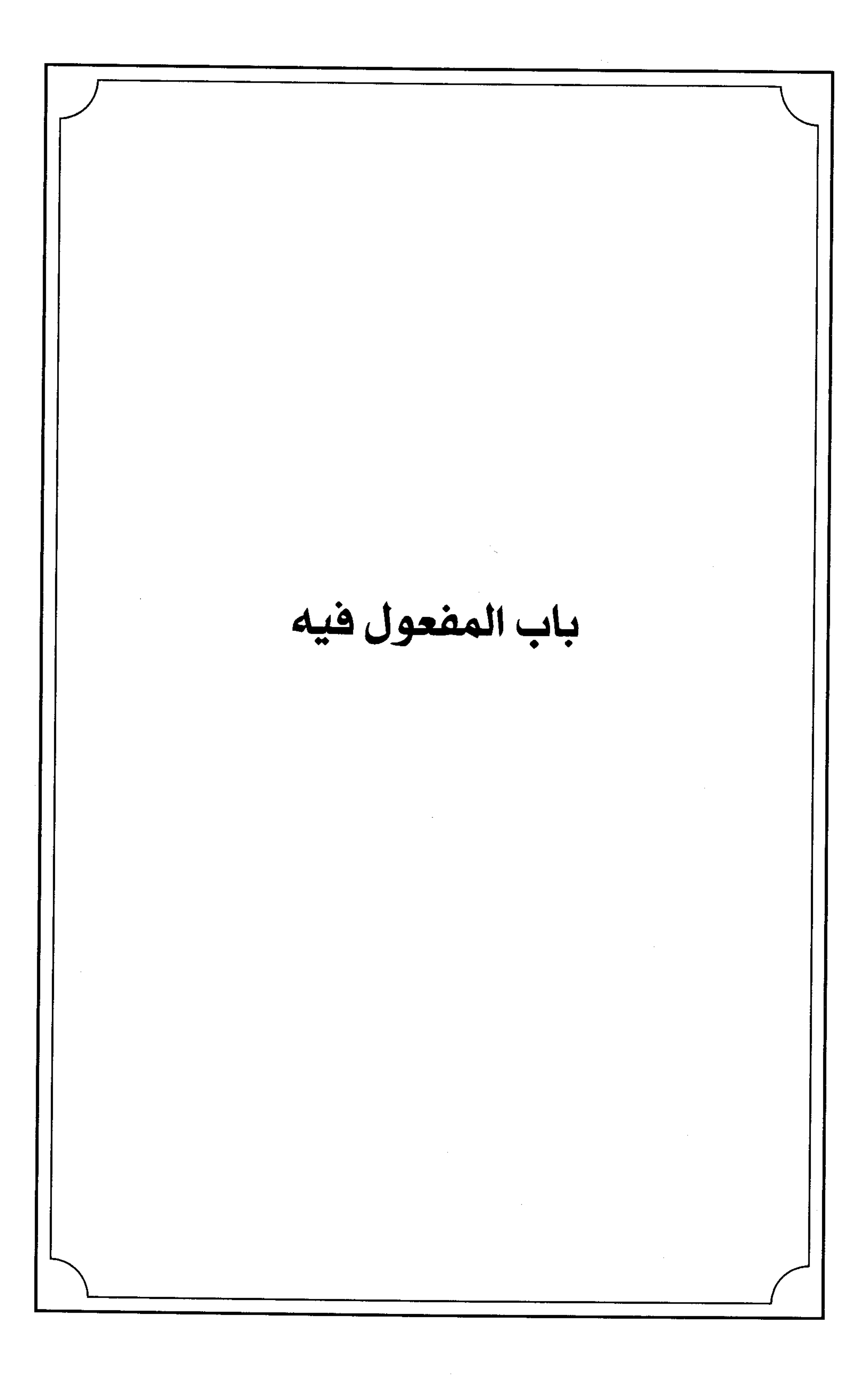
قال ابن المنير: «وإذا تقرر وروده على هذا الوجه فلك في الجواب عنه طريقان، إما جواب الزمخشري، وإما أمكن منه وأبين وهو أن الرشد هنا يستلزم كونه راشداً إذ هو مطاوعة؛ لأن اللّٰه تعالى أرشدهم فرشدوا، وحينئذ يتحد الفاعل على طريقة الصناعة المطابقة للحقيقة»(١).

رابعاً: أن جمعاً من المعربين غير المعتزلة قد نحوا إليه(٢).

قال الزجاج: «منصوب مفعول له، المعنى: فعل اللّٰه ذلك بكم فضلاً من اللّٰه ونعمة، أي: للفضل والنعمة»(٣).



(١) الموضع السابق.
(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/ ٣٥، وإعراب القرآن للنحاس ٤/ ٢١١، والتبيان ٢/ ١١٧١، وتفسير البيضاوي بحاشية الشهاب ٨/ ٥٥٥.
(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/ ٣٥.



باب المفعول فيه



المسألة الثامنة والثلاثون

٣٨- قال اللّه تعالى ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُوا۟ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَمْكُرُونَ﴾ [سورة الأنعام ٦/ ١٢٤].

تمهيد:

يعدّ النحويون لفظ (حيث): ظرفَ مكانٍ مبهماً مبنياً على الضم؛ لشبهه بالغايات، واجبَ الإضافة إلى الجمل الاسمية أو الفعلية.

هذا هو الاستعمال الشائع لـ(حيثُ) في أصل وضعها اللغوي، على أن كلّ قيد من هذه القيود قد يتخلف في بعض استعمالاتها عن العرب.

فقد ترد اسماً معمولاً لغير الظرفية، كما أنها قد تأتي للزمان، وقد تجرُّ بالإضافة أو بغيرها، وقد تبنى على غيرِ الضم، وقد تضاف إلى المفرد[1].

من هنا يتضح أن (حيث) ترد في اللسان العربي بصور متعددة، وتأتي هذه الآية شاهدة على بعض هذه الصور.

التوجيه الإعرابي:

اختلف المعربون في إعراب (حيث) في الآية وفي تحديد العامل فيها على قولين:

الأول: أنها خرجت عن الظرفية، وصارت مفعولاً به على السعة

---

(١) ينظر: كتاب الشعر لأبي علي الفارسي ١/ ١٧٨، وشرح التسهيل ٢/ ٢٣٢، وشرح الرضي ق١ج ٢/ ٥٩٠، وق٢ج ١/ ٤٢١ ومغني اللبيب ص ١٧٦، وأوضح المسالك ٣/ ١٢٤، ومعاني القرآن للكسائي، جمع شحاته ص١٣٦.

لفعل مضمر دلّ عليه (أعلم)، تقديره: (يعلم)، وجملة (يجعل رسالته) في محل نصب صفة لـ (حيث).

والتقدير: اللّه يعلم موضع رسالته، أي «أنه تعالى يعلم نفس المكان المستحقّ لوضع الرسالة فيه، لا شيئاً في المكان»[١].

ولا يجوز بقاؤها على الظرفية ولا إعمال (أعلم) فيها وذلك لما يلي:

أما وجوب صرفها عن الظرفية فلما يشعره من تخصيص علم اللّه بمكان دون آخر، أو لما يشعره من نسبة التفاضل في علم اللّه مما يفضي إلى كون علم اللّه ليس علماً واحداً.

وأما عدم إعمال (أعلم) فلأنه اسم تفضيل فلا يعمل فيه لضعف شبهه بالفعل.

قال الرضي: «وأما المفعول به فكلهم متفقون على أنه لا ينصبه، بل إن وجد بعده ما يوهم ذلك، فأفعل دالّ على الفعل الناصب له»[٢].

وهذا توجيه الفارسي[٣] والحوفي[٤] والتبريزي[٥] والباقولي[٦] والأنباري[٧] والعكبري[٨] والمنتجب الهمداني[٩] . . . .

(١) مغني اللبيب ص ١٧٧، وينظر: الإتقان للسيوطي ١/ ٢١١.

(٢) شرح الرضي ق٢ ج١ / ٧٨٧. وينظر: الكافية الشافية لابن مالك ٢/ ١١٤١.

(٣) ينظر: كتاب الشعر ص ١٧٨، والدر المصون ٥/ ١٣٧، ومغني اللبيب ص ١٧٦، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧٤.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٤/٢١٨، والدر المصون ٥/ ١٣٨.

(٥) ينظر: البحر المحيط ٤/٢١٨، والدر المصون ٥/ ١٣٨.

(٦) ينظر: كشف المشكلات ١/٤٢٨.

(٧) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٣٧.

(٨) ينظر: التبيان ١/ ٥٣٧، والتبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تأليف أبي البقاء العكبري ت (٦١٦) تحقيق: د/ عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي -بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، ص ٢٨٨.

(٩) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٢٢٥.

وابن مالك[١] والرضي[٢] والسمين الحلبي[٣] وابن هشام[٤] والزركشي[٥].

قال أبو علي الفارسي: «ومما جاء فيه (حيث) مفعولاً به، قوله ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالاته﴾[٦]، ألا ترى أنّ (حيث)، لا تخلو من أن تكون جرّاً أو نصباً؛ فلا يجوز أن تكون جراً؛ لأنه يلزم أن يضاف إليه (أفعل)، وأفعل إنما يضاف إلى ما هو بعضٌ له، وهذا لا يجوز في هذا الموضع، فلا يجوز أن يكون جرّاً، وإذا لم يكنه، كان نصباً بشيء دلّ عليه، يُعْلِمُ أنه مفعول به، والمعنى: اللّه يعلم مكان رسالاته، وأهل رسالته، فهو إذاً اسمٌ أيضاً»[٧].

قال السمين الحلبي: «وتبع الناس الفارسيَّ على هذا القول فقال الحوفي: ليست ظرفاً؛ لأنه تعالى لا يكون في مكان أعلم منه في مكان آخر، وإذا لم تكن ظرفاً كانت مفعولاً بها على السعة، وإذا كانت مفعولاً لم يعمل فيها (أعلم)؛ لأن (أعلم) لا يعمل في المفعول به فيقدّر لها فعل، وعبارة ابن عطية وأبي البقاء نحوٌ من هذا، وأخذ التبريزي كلام الفارسي فنقله»[٨].

الثاني: أنها باقية على الظرفية بطريق المجاز، مع تضمين (أعلم)

---

(١) ينظر: الكافية الشافية ٢/ ١١٤١وشرح عمدة الحافظ وعدّة اللافظ، تأليف: جمال الدين محمد بن مالك ت (٦٧٢)، تحقيق: عدنان عبد الرحمن الدّوري، طبعة وزارة الأوقاف العراقية، بدون ط ١٣٩٧، في ٢/ ٧٧٢.

(٢) ينظر: شرح الرضي ق٢ج ١/ ٤١١، ٤٢٢.

(٣) ينظر: الدر المصون ٥/ ١٣٧.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ١٧٦.

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧٤.

(٦) هذه قراءة السبعة ما عدا ابن كثير وحفص عن عاصم فقراأ بالإفراد. ينظر: السبعة ص ٢٤٦، والبحر المحيط ٤/ ٢١٩.

(٧) كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب ١/ ١٧٩-١٨٠. و الدر المصون٥/ ١٣٧، مع اختلاف في العبارة .

(٨) الدر المصون ٥/ ١٣٧.

معنى يتعدى به إلى الظرف. وهو رأي أبي حيان[١].

قال أبو حيان: «والذي يظهر لي: إقرار (حيث) على الظرفية المجازية على أن يضمن (أعلم) معنى ما يتعدى إلى الظرف فيكون التقدير: اللَّه أنفذ علماً حيث يجعل رسالاته، أي: هو نافذ العلم في الموضع الذي يجعل فيه رسالته. والظرفية هنا مجاز كما قلنا»[٢].

الأثر العقدي

على الرغم من اختلاف التوجيهين في الإعراب إلا أنهما متفقان في الغاية التي تنشد من جراء صرف الآية عن ظاهرها لما تفضي إليه من معنى غير لائق بعلم اللَّه تعالى كما صرّح به هؤلاء المعربون في كلا التوجيهين.

وهذا المعنى المرام تنزيه اللَّه عنه هو نسبة التفاضل إلى علم اللَّه وتخصيصه ببعض المخصِّصات المكانية أو الزمانية.

قال الحوفي: «ليست ظرفاً ؛ لأنه تعالى لا يكون في مكان أعلم منه في مكان آخر»[٣].

وقال أبو البركات الأنباري: «ولا يجوز أن تكون (حيث) في موضع جر؛ لأنها بمعنى مكان، فيكون التقدير: اللَّه أعلم أمكنة رسالاته، وهذا أيضاً كفرٌ مستحيل»[٤].

وقال القرطبي: «ولا يجوز أن يعمل (أعلم) في (حيث)، ويكون ظرفاً ؛ لأن المعنى يكون على ذلك: اللَّه أعلم في هذا الموضع، وذلك لا يجوز أن يوصف به الباري تعالى»[٥].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٢١٩، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧٤.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٢١٩.

(٣) الدر المصون ٥/ ١٣٨.

(٤) البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٣٧.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧٢.

وإذ قد ظهر أنهم اتفقوا على نفي ذلك عن اللَّه تعالى، فإنهم اختلفوا في كيفية صرفه بين إخراج (حيث) عن الظرفية، مع تقدير عامل فيها، وبين نقلها من حقيقة الظرفية إلى مجازها.

ومع الاتفاق على نفي هذا المعنى، إلا أنه يلحظ في تعليل الفارسي وغيره ما يشعر بأن علم اللَّه واحدٌ، لا يتعدد ولا يتجدد مطلقاً لا قبل الحدث ولا بعده.

وهذا رأي بعض أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة[1].

قال الفارسي: «لا يجوز أن يكون العامل في (حيث): (أعلم) هذه الظاهرة، ولا يجوز أن تكون (حيث) ظرفاً؛ لأنه يصير التقدير: اللَّه أعلم في هذا الموضع، ولا يوصف اللَّه تعالى بأنه أعلم في مواضع وأوقات، لأن علمه لا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة، وإذا كان كذلك كان العامل في (حيث) فعلاً يدلّ عليه (أعلم) و(حيث) لا يكون ظرفاً»[2].

قال البغدادي: «وأجمع أهل السنة - يعني بهم الأشاعرة - على أنّ علم اللَّه تعالى واحد يعلم به جميع المعلومات على تفاصيلها»[3].

وقال الجويني: «الباري متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل ولا يزال، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات، وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات.

ثم كما لا يتعدد إذا تعددت المعلومات، فكذلك لا يتجدد إذا تجددت»[4].

وقال الرازي: «وإذا ثبت أنه كان في الأزل عالماً بجميع

---

(١) ينظر: لوامع الأنوار البهيّة وسواطع الأسرار الأثرية للسفاريني ١/ ١٥٧-١٦١

(٢) الدر المصون ٥/ ١٣٧.

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٩٤.

(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص ٩٨.

المعلومات، وثبت أنّ تغير معلومات اللّه تعالى محال، لزم أنه ثبتت الأحكام، وجفت الأقلام، والسعيد من سعد والشقي من شقي في علم اللّه»[1].

ولقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المسألة «مسألة تعلق صفاته بالمخلوقات بعد وجودها، تعلق العلم والسمع والبصر ونحو ذلك، [و] هي مسألة كبيرة»[2]. وبيّن أنه قد اختلف «الناس المنتسبون إلى الإسلام في علم اللّه باعتبار تعلقه بالمستقبل على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم، وهذا قول طائفة من الصفاتية من الكلابية والأشعرية، ومن وافقهم من الفقهاء... وهو قول طوائف من المعتزلة من نفاة الصفات...

والقول الثاني: أنه لا يعلم المحدثات إلا بعد حدوثها، وهذا أصل قول القدرية الذين يقولون: لم يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها، وأن الأمر أنف، لم يسبق القدر لشقاوة ولا سعادة، وهم غلاة القدرية...

والقول الثالث: أنه يعلمها قبل حدوثها، ويعلمها بعلم آخر حين وجودها»[3].

وهذا الأخير هو قول السلف وبعض الأشاعرة كما وضّحه في قوله: «فلا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، ثم إذا كان: فهل يتجدد له علم آخر؟ أم علمه به معدوماً هو علمه به موجداً؟ هذا فيه نزاع بين النظّار... وإذا قال قائل: القول الأول هو الذي يدل عليه صريح المعقول، والثاني باطل، والإشكال يلزم الأول.

---

(١) التفسير الكبير ١٤/ ١٤٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٩/ ٣٩٤.

(٣) رسالة في تحقيق علم اللّه (ضمن جامع الرسائل ١/ ١٧٧) وينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٠٥٤.

قيل له: وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول، فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول، وعليه دلّ القرآن في أكثر من عشرة مواضع، وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف. وما أورد عليه من الإشكال فهو باطل كما قد بين في موضعه»[1].

وقال أيضاً: «والأشعرية يثبتون نسخ الحكم. . .ويقولون: إنه عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بأنه سيقع، وبعده يزول ذلك التعلق، ويتعلق بأنه وقع»[2].

وقال أيضاً: «وعامة السلف وأئمة السنة والحديث على أن المتجدد أمر ثبوتي كما دل عليه النص، وهذا مما هجر أحمد بن حنبل الحارثَ المحاسبي على نفيه، فإنه كان يقول بقول ابن كلاب، فرَّ من تجدد أمر ثبوتي، وقال بلوازم ذلك، فخالف من نصوص الكتاب والسنة وآثار السلف ما أوجب ظهور بدعة اقتضت أن يهجره الإمام أحمد ويحذر منه. وقيل: إن الحارث رجع عن ذلك.

والمتأخرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة على قولين: منهم من سلك طريقة ابن كلاب وأتباعه، ومنهم من سلك طريقة أئمة السنة والحديث»[3].

وقال ابن القيم: «وهذا بناء منه[4] على أن اللّه تعالى يعلم المعلومات كلها بعلم واحد، . . .والذي عليه محققو النظار خلاف هذا القول، وأن العلوم متكاثرة متغايرة بتكثّر المعلومات وتغايرها، فلكلّ معلوم علمٌ يخصّه»[5].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠/ ١٧. وينظر: ٢/ ١٧٢، ١٨٥، ٢٠٣، ٢٠٨- ٢١١، ٤/ ٢١- ٢٦، ١٢١، ٩/ ٣٨٠ إلى آخر المجلد،

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٠٨.

(٣) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٩٦-٤٩٧.

(٤) يعني: بعض المتكلمين .

(٥) بدائع الفوائد ٢/ ٨٧.

ومن هنا يتضح أن القول الحق «أنّ علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدر زائد عن العلم الأول، وتسمية ذلك تغيراً أو حلولاً لا يمنع من القول به ما دام دالاً على الكمال للَّه تعالى من غير نقص، وما دامت أدلة الكتاب والسنة تعضده»[١].

قال الزجاج في تقرير هذا المذهب الحق ورد ما سواه: «قال أبو إسحاق: ولا يحدث شيء إلا بمشيئتة وعن علمه. إما أن يكون عَلِمَه حادثاً فشاءه حادثاً، أو علمه غير حادث فشاءه غير حادث»[٢].

المناقشة:

اعترض أبو حيان على توجيه الجمهور بأنه مخالف لقواعد النحويين في نصّهم على عدم تصرف (حيث) وعلى وجوب بقائها على الظرفية.

قال أبو حيان: «وما أجازوه من أنه مفعول به على السعة أو مفعول به على غير السعة تأباه قواعد النحو؛ لأن النحويين نصّوا على أن (حيث) من الظروف التي لا تتصرّف، وشذّ إضافة (لدى) إليها وجرّها بالباء وبـ(في)، ونصوا على أن الظرف المتوسّع فيه لا يكون إلا متصرفاً، وإذا كان كذلك امتنع نصب (حيث) على المفعول به لا على السعة ولا على غيرها»[٣].

والحقيقة أن ما ذكره عن النحويين وإن كان رأي الجمهور[٤] إلا أنه ليس إجماعاً، بل إن جمعاً منهم يرون أن (حيثُ) ظرف متصرف[٥].

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/١٠٥٨.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٥٥-٣٥٧. وينظر: بدائع التفسير لابن القيم ٢/ ٢٦١.

(٣) الدر المصون ٥/١٣٨، وهو في البحر ٤/٢١٨، بسقط كثير.

(٤) ينظر: الكتاب ٣/ ٢٨٥، والمقتضب ٤/ ٣٤٦، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٥٩٨، وشرح ابن يعيش ٤/ ٩٠، والبرهان للزركشي ٤/ ٢٧٤.

(٥) ينظر: الخصائص ٣/ ٥٧، وشرح التسهيل ٢/ ٢٣٢، وشرح الرضي ق١ج ٢/ ٥٩٠، وق٢ج ١/ ٤٢١. بالإضافة إلى أنه رأي الفارسي والحوفي والعكبري والسمين وابن هشام وغيرهم كما سبق في فقرة التوجيه الإعرابي.

قال الرضي: «وقد يجيء (حيث) و(إذ) متصرفين»[١]. وقال أيضاً: «وظرفيتها غالبة لا لازمة»[٢].

وقال الألوسي: «وقد خرجت عن الظرفية بناء على القول بتصرفها، ولا عبرة بمن أنكره»[٣].

والأقرب أنها متصرفة وذلك لكثرة التغيرات الطارئة عليها من حركة البناء: بين الضم والفتح و الكسر، وكذلك مجيئها معربة في بعض اللغات، ومضافة إلى المفرد وكل ذلك خروج عن أصلها مما يدل على قوة التصرف فيها.

قال ابن مالك: «فحيث: مبنية على الضم وقد تفتح أو تكسر، وقد تخلف ياءها واو، وإعرابها لغة فقعسية، وندرت إضافتها إلى مفرد، وعدم إضافتها لفظاً. وقد يراد بها الحين عند الأخفش»[٤].

وبهذا يتضح أن حكم أبي حيان على مظاهر تصرفها بأنها شذوذ، غير صحيح، بل هي لغات واردة.

كما أنه قد انتُقِد توجيهُ أبي حيان بكونه جنوحاً إلى المجاز من غير ضرورة ولا دليل.

قال الرماني: «المجاز لا يصح إلا بدليل يقارن الكلام»[٥].

كما أنه يفضي إلى ما كان محذوراً عند الجميع من المعنى.

قال السمين: «قلت: قد ترك ما قاله الجمهور وتتابعوا عليه وتأوّل شيئاً هو أعظم مما فرّ منه الجمهور، وذلك أنه يلزمه على ما قدّر أن علم اللّه في نفسه يتفاوت بالنسبة إلى الأمكنة فيكون في مكان أبعد منه

---

(١) شرح الرضي ق١ج ٢/ ٥٩٠.
(٢) شرح الرضي ق٢ج ١/ ٤٢١.
(٣) روح المعاني ٨/ ٣٦٩.
(٤) شرح التسهيل ٢/ ٢٢٩. وينظر: شرح الرضي ق٢ج ١/ ٤٢١، ومغني اللبيب ص ١٧٦.
(٥) الجامع في تفسير القرآن للرماني خ ١٠/ ٤٩.

في مكان، ودعواه مجاز الظرفية لا ينفعه فيما ذكرته من الإشكال»[١].

مما سبق يتضح أنّ كلا التوجيهين قد ارْتُكِب فيه خروج عن أصل وضع (حيث) فالأول يتمثل فيه ذلك بما يأتي:

١ - إخراج (حيث) من الظرفية غير المتصرفة إلى التصرف والنصب المقدر مفعولاً به.

٢ - ترك (أعلم) بلا متعلقات توضحه.

٣ - تقدير فعل ناصب للمفعول به (حيث).

وأما توجيه أبي حيان فيتمثل فيه ذلك فيما يأتي:

١ - اللجوء إلى المجازية دونما ضرورة.

٢ - تضمين (أعلم) معنى ما يتعدى إلى الظرف وهو (أنفذ).

٣ - اختلال المعنى كما يقول السمين الحلبي.

وفي نظري - والله أعلم بمراده - أن يقال إن (أعلم) على بابها من التفضيل، وإن (حيث) اسم مبني على الضم في محل نصب بنزع الخافض، والتقدير: اللَّه أعلم بحيثُ يضع رسالته، أي: اللَّه أعلم بمكان رسالته.

قال القرطبي: «أي اللَّه أعلم أهلَ الرسالة. وكان الأصل اللَّه أعلم بمواضع رسالته، ثم حذف الحرف»[٢].

ويمكن تأييد ذلك بما يأتي:

أولاً: القياس على نظائرها من الآيات التي هي نصّ في مجيء (أعلم) على بابها من التفضيل وذلك كقوله تعالى ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة ٢/ ١٤٠] وقوله ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ

---

(١) الدر المصون ٥/ ١٣٨.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧٢. قال القرطبي هذا، مع أنه على رأي الجمهور بتقدير فعل (يعلم) ونصب (حيث) مفعولا به. وينظر: تفسير الطبري ٨/ ٣٣.

بِمَا وَضَعَتْ﴾ [آل عمران ٣/ ٣٦] وقوله ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٨٤]، وقوله ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل ١٦/ ١٢٥].

ثانياً: القياس على نظائرها في خفض ما بعدها بالباء كما في الآيات السابقة.

ثالثاً: القياس على نظائرها في حذف هذه الباء وهي مرادة كما في قوله ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام ٦/ ١١٧].

قال الأخفش: «فحذف الباء كما حذفها من قوله (أعلم من يضلّ عن سبيله)، أي: أعلم بمن يضلّ»(١).

وقال قوام السنة: «وأما موضع (من) من الإعراب: فقال بعض البصريين: موضعها نصب على حذف الباء حتى يكون مقابلاً لقوله (وهو أعلم بالمهتدين)»(٢).

رابعاً: أن هذا التوجيه أقرب إلى معنى الآية وسبب نزولها، إذ هي مسوقة للرد على كفار قريش في طلبهم أن يشركهم اللّٰه في اصطفائه وأن يؤتيهم كما آتى رسله فهم مستحقون لذلك على زعمهم، فجاء الرد عليهم بأن اللّٰه أعلم منكم بالمكان المستحق لذلك. وفي هذا سلبهم مطلق العلم الذي يزعمونه وإضافته إلى الله. وهذا المعنى ليس ظاهراً على تقدير الفارسي ومن وافقه. إذ إن تقديرهم بقولهم: (اللّٰه أعلم. يعلم حيث يجعل رسالته) فيه إضافة العلم إليه سبحانه دون الإشعار بسلبهم إياه.

قال أبو حيان: «هذا استئناف إنكار عليهم، وأنه تعالى لا يصطفي للرسالة إلا من علم أنه يصلح لها، وهو أعلم بالجهة التي يضعها فيها،

---

(١) معاني القرآن ٢/ ٢٨٢.

(٢) إعراب القرآن ص ١٢١، وينظر: المحتسب لابن جني ١/ ٢٢٩.

وقد وضعها فيمن اختاره لها وهو رسول الله ﷺ دون أكابر مكة كأبي جهل والوليد بن المغيرة ونحوهما»[١].

خامساً: أن هذا التوجيه متوافق مع معتقد أهل السنة والجماعة في كون علم الله ليس واحداً كما دل عليه القرآن الكريم.

سادساً: أنّ فيه تلافياً لقصر علم الله في ظرف معيّن، وذلك بجعل الباء المنزوعة للإلصاق لا للظرفية.

سابعاً: أن دخول الباء على (حيث) قد نقل عن العرب، كما حكاه أبو حيان، وإن كان قد عده شاذاً[٢]، إلا أن ذلك أحد مظاهر تصرفها وتغيرها، كما أن دخول (من) عليها سائغ ووارد في القرآن ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٨٢]. وقد قرئت بالكسر[٣].

وقال السمين: «نصّوا على أنها قد تتصرف بغير ما ذكر هو من كونها مجرورة بـ(لدى) أو (إلى) أو (في)»[٤].

وقال ابن هشام: «والغالب كونها في محل نصب على الظرفية أو خفض بمن، وقد تخفض بغيرها»[٥].

ثامناً: ومما يدل على ذلك أنه وردت قراءة بالفتح: (حيثَ يجعل رسالته) كما رواها الكسائي[٦]، وقد خرجت إما على أنها حركة بناء، أو فتحة إعراب على لغة بني فقعس، ويمكن اعتبارها دليلاً على إرادة الخافض في قراءة الضم وكونه بالباء.

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٢١٨.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٢١٨.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧٤.

(٤) الدر المصون ٥/ ١٣٩.

(٥) مغني اللبيب ص ١٧٦.

(٦) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٥٣٧، والبحر المحيط ٤/ ٢١٩، والدر المصون ٥/ ١٣٩، والبرهان للزركشي ٤/ ٢٧٤، ومعاني القرآن للكسائي جمع شحاته ص١٣٦.

المسألة التاسعة والثلاثون

٣٩- قال اللّه تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍۚ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ [الشورى ٤٢/ ٢٩].

تمهيد:

تأتي (إذا) في أحد وجوه استعمالها ظرفاً لما يستقبل من الزمان مضمناً معنى الشرط مختصاً بالجملة الفعلية على رأي الجمهور(١).

وإذا تبين أنها ظرف في أصل وضعها فإنه يُطلب لها عاملٌ ينصب محلها، ويكون مسبَّباً ومتعلقاً لشرطها.

وقد اختلف في تحديد هذا العامل الناصب لـ(إذا) على قولين:

الأول: أنه شرطها. ونسب هذا إلى المحققين.

والثاني: أنه جوابها. وما فيه من فعل أو شبهه. وهو قول الأكثرين.

وتحديد العامل مهم جداً في فهم المعنى وتحديد متعلق هذا الظرف مما هو مظروف فيه. ويظهر ذلك في هذه الآية الكريمة.

التوجيه الإعرابي:

ناقش بعض المعربين - ممن يذهب إلى كون العامل غير الشرط - مسألة تحديد العامل في (إذا) من قوله ﴿وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ على توجيهين:

---

(١) ينظر: شرح الرضي ق٢ج١/ ٤٣٠، ومغني اللبيب ص ١٢٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق١ج١/ ٧٨.

الأول: كونه (جمعهم) وجوباً. وعليه فالتقدير: وهو قديرٌ على جمعهم إذا يشاء.

وهذا توجيه العكبري[(١)] والمنتجب الهمداني[(٢)] ووافقهما عليه الشهاب الخفاجي[(٣)] والألوسي[(٤)]، وغيرهما[(٥)].

قال أبو البقاء العكبري: «قوله تعالى ﴿إِذَا يَشَآءُ﴾: العامل في (إذا): (جمعهم) لا (قدير)؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن يصير المعنى: وهو على جمعهم قديرٌ إذا يشاء، فتعلق القدرة بالمشيئة، وهو محال. و(على): يتعلق بقدير»[(٦)].

وقال الهمداني: «(إذا) معمول (جمعهم)، لا معمول (قدير) لفساد المعنى، ونعوذ بالله من إعراب يؤدي إلى فساد المعنى»[(٧)].

الثاني: تجويز كونه أحد أمرين: قوله (جمعهم) أو قوله (قدير) فكلاهما صالح لتعلقه به. والتقدير على الأول كما هو في توجيه العكبري، وأما التقدير على الثاني فهو: وهو قدير إذا يشاء على جمعهم. أو: وهو على جمعهم قدير إذا يشاء.

وهذا رأي السمين الحلبي في اعتراضه على العكبري في إيجابه التوجيه الأول[(٨)].

قال السمين بعد نقله نص العكبري السابق: «قلت: ولا أدري ما

---

(١) ينظر: التبيان ٢/ ١١٣٣، وفتح القدير ٢/ ٧٥٨.

(٢) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٢٤٢.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٨/ ٣٥٥.

(٤) ينظر: روح المعاني ٢٥/ ٥٦.

(٥) ينظر: فتاوى العقيدة، لابن عثمين ص ٤٤٦-٤٤٨.

(٦) التبيان للعكبري ٢/ ١١٣٣.

(٧) الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٢٤٢.

(٨) ينظر: الدر المصون ٩/ ٥٥٣، وفتح القدير ٢/ ٧٥٨.

وجه كونه محالاً على مذهب أهل السنة؟ فإن كان يقول بقول المعتزلة: وهو أن القدرة تتعلق بما لم يشأ اللّه يمشي كلامه، ولكنه مذهب رديء لا يجوز اعتقاده. ونقول: يجوز تعلّق الظرف به أيضاً»[١].

الأثر العقدي:

لقد اتضح من خلال التوجيه الإعرابي في الفقرة السابقة المعنى العقدي الذي كان سبباً في الاختلاف حول تحديد العامل في (إذا)، بكونه متعلقاً بصفة القدرة للّه تعالى، وكيفية إثباتها هل على الإطلاق فيما يشاؤه وما لا يشاؤه؟ أو هي مقيدة فيما يشاؤه ولا يوصف بها فيما لا يشاؤه؟.

وقد سبق أن أبا البقاء العكبري وغيره يمنعون إعمال (قدير) في (إذا) ويوجبون إعمال (جمعهم) معللين ذلك بوجوب تعليق الجمع على المشيئة لا تعليق القدرة على المشيئة.

في حين أن السمين اعترض على هذا التوجيه بأنه إنما يتأتّى على مذهب المعتزلة في كون القدرة ثابتة في ما يشاء اللّه وفيما لا يشاء. ووسم ذلك بأنه مذهب رديء لا يجوز القول به. ونسب إلى أهل السنة القول بتعليق القدرة على المشيئة.

وبعد البحث في هذه المسألة اتضح أن ما قاله أبو البقاء العكبري الحنبلي ومن وافقه هو الموافق لمعتقد أهل السنة والجماعة، وأن ما قاله السمين هو الموافق لمعتقد المعتزلة والأشاعرة، وأن دعواه بكونه مذهب أهل السنة ليست صحيحة.

قال العز بن عبد السلام متمثلاً الوجهة الأشعرية: «قوله ﷻ ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة ٢/ ٢٠]، أي: على كل شيء ممكن، أو على كل شيء يريد»[٢].

---

(١) الدر المصون ٩/ ٥٥٤.

(٢) فوائد في مشكل القرآن ص ٨٧-٨٩. وينظر: التفسير الكبير للرازي ٢/ ٧٤.

ويصور شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الخلاف العقدي بقوله: «المسألة الثانية: أن المعدوم ليس بشيء في الخارج عند الجمهور وهو الصواب.

وقد يطلقون أن الشيء هو الموجود. فيقال على هذا: فليزم ألا يكون قادراً إلا على موجود، وما لم يخلقه لا يكون قادراً عليه. وهذا قول بعض أهل البدع، قالوا: لا يكون قادراً إلا على ما أراده دون ما لم يرده. ويحكى هذا عن تلميذ النظّام. والذين قالوا: إن الشيء هو الموجود من نظّار المثبتة كالأشعري، ومن وافقه من أتباع الأئمة....

والتحقيق أن (الشيء) اسم لما يوجد في الأعيان، ولما يتصور في الأذهان. فما قدره اللَّه وعلم أنه سيكون هو شيء في التقدير والعلم والكتاب، وإن لم يكن شيئاً في الخارج. ومنه قوله ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس ٣٦/ ٨٢]، ولفظ الشيء في الآية يتناول هذا وهذا. فهو على كل شيءٍ ما وُجِد وكل ما تصوره الذهن موجوداً - إن تصور أن يكون موجوداً - قديرٌ. لا يستثنى من ذلك شيء، ولا يزاد عليه شيء... فإنه أخبر في غير موضع أنه لو شاء لفعل أشياء وهو لم يفعلها، فلو لم يكن قادراً عليها لكان إذا شاءها لم يمكن فعلها»[١].

وقال: «ما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة، وكذلك بالعكس»[٢].

وقال أيضاً: «ونفاة الصفات ما قدروا اللَّه حق قدره، فإنه عندهم لا يمسك شيئاً، ولا يقبضه ولا يطويه بل كل ذلك ممتنع عليه، ولا يقدر على شيء من ذلك... فهم ينفون حقيقة قدرته في الأزل، وحقيقة قولهم: أنه صار قادراً بعد أن لم يكن، والقدرة التي يثبتونها لا حقيقة لها. وهذا

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٩-١٠. وينظر: لوامع الأنور البهيّة للسفاريني ١/ ١٥٠-١٥٧، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ١٧٣-١٧٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٣٨٣.

أصل مهم، من تصوره عرف حقيقة الأقوال الباطلة، وما يلزمها من اللوازم، وعرف الحق الذي يدل عليه صحيح المنقول، وصريح المعقول لا سيما في هذه الأصول التي هي أصول كل الأصول، والضالون فيها لما ضيعوا الأصول حرموا الوصول»(١).

وكما أوضح رحمه اللَّه أن هذه المسألة هي من الأصول التي تؤول إليها كثير من المسائل العقدية في باب الصفات وخلق أفعال العباد والصلاح والأصلح وغير ذلك.

وإذا كان سبق بيان ربط هذه المسألة بباب الصفات فإنه رحمه اللَّه لم يترك بيان اتصالها بباب أفعال العباد(٢).

المناقشة:

لا ريب أن ما ذهب إليه السمين من تجويزه تعليق الظرف بأحد الأمرين (جمعهم) أو (قدير) سائغ نحوياً إلا أنه يضعف بأنه خلاف الظاهر كما صرح به الشهاب الخفاجي بقوله: «و(إذا) ظرف للجمع لا لقدير، لأنه خلاف الظاهر، ولأنه يلزمه تعليق القدرة بالمشيئة، ولا يخفى ما فيه، وليس هذا مبنياً على الاعتزال كما توهمه المعرب»(٣).

كما أنه خلاف تأويل السلف لمعنى الآية مما يتفق مع توجيه العكبري بتعليق الجمع على المشيئة وليس القدرة.

روى الإمام الطبري عن مجاهد قوله: «يقول: وهو على جمع ما بثّ فيهما من دابة إذا شاء جمعه، ذو قدرة لا يتعذّر عليه، كما لم يتعذّر عليه خلقه وتفريقه، يقول تعالى ذكره: فكذلك هو القادر على جمع خلقه بحشر يوم القيامة بعد تفرّق أوصالهم في القبور»(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٢٦-٢٧. وينظر: ٨/ ٢٩- ٣٠، وينظر: الرسالة الصفدية ص ٣٨٠-٣٩١.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٨٢، ٩٢.

(٣) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٨/ ٣٥٥. ويعني بالمعرب السمين الحلبي.

(٤) تفسير الطبري ٢٥/ ٣٩.

ولقد عرض ابن عثمين رحمه اللَّه هذه المسألة الدقيقة حين سئل عن قول الإنسان: (إن اللَّه على ما يشاء قدير) عند ختم الدعاء، فأجاب بقوله: «هذا لا ينبغي لوجوه:

الأول: أن اللَّه تعالى إذا ذكر وصف نفسه بالقدرة لم يقيّد ذلك بالمشيئة؛ لأن القدرة صفة أزلية أبدية شاملة لما شاء وما لم يشأه، لكن ما شاءه سبحانه وقع وما لم يشأه لم يقع، والآيات في ذلك كثيرة.

الثاني: أن تقييد القدرة بالمشيئة خلاف ما كان عليه النبي ﷺ وأتباعه، فقد قال اللَّه عنهم ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التحريم ٨/٦٦]، ولم يقولوا: إنك على ما تشاء قدير، وخير الطريق طريق الأنبياء وأتباعهم، فإنهم أهدى علماً وأقوم عملاً.

الثالث: أن تقييد القدرة بالمشيئة يوهم اختصاصها بما يشاؤه اللَّه تعالى فقط، لا سيما وأن ذلك التقييد يؤتى به في الغالب سابقاً حيث يقال: على ما يشاء قدير، وتقديم المعمول يفيد الحصر، وإذا خصّت قدرة اللَّه تعالى بما يشاؤه كان ذلك نقصاً في مدلولها وقصراً لها عن عمومها، فتكون قدرة اللَّه تعالى ناقصة حيث انحصرت فيما يشاؤه، وهو خلاف الواقع فإن قدرة اللَّه تعالى عامة فيما يشاؤه وما لم يشاؤه، لكن ما شاء فلا بد من وقوعه، وما لم يشأه فلا يمكن وقوعه.

فإذا تبين أن وصف اللَّه تعالى بالقدرة لا يُقيَّد بالمشيئة بل يطلق كما أطلقه تعالى لنفسه، فإن ذلك لا يعارضه قول اللَّه تعالى ﴿وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ فإن المقيّد بالمشيئة هو الجمع لا القدرة، والجمع فعلٌ لا يقع إلا بالمشيئة، ولذلك قيّد بها، فمعنى الآية: أن اللَّه تعالى قادرٌ على جمعهم متى شاء، وليس بعاجز عنه كما يدعيه من ينكره، ويقيده بالمشيئة»[1].

---

(١) فتاوى العقيدة لابن عثيمين ص ٤٤٦-٤٤٧، بتصرف يسير.

وإن المرء ليعجب من جرأة بعض أهل الكلام في تقريرهم هذه المسألة حين يصرحون بنفي قدرته تعالى على كل الأشياء.

قال الرازي: «وبيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء، وكل شيء مقدور، وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدوراً ترك العمل به فبقي معمولاً به في محل النزاع؛ لأنه حال البقاء مقدوره، على معنى أنه تعالى قادر على إعدامه، أما حال الحدوث، فيستحيل أن يقدر اللَّه على إعدامه لا ستحالة أن يصير معدوماً في أول زمان وجوده، فلم يبق إلا أن يكون قادراً على إيجاده»[1].

وما هذه المسألة إلا صورة من صور تحكم المقدمات الكلامية والقواطع العقلية التي يزعهما هؤلاء حتى أدّت بأحدهم بأن يقول عن اللَّه ﷻ إنه يستحيل عليه كذا أو كذا، تعالى اللَّه علواً كبيراً.



(١) التفسير الكبير ٢/ ٧٤.

المسألة الأربعون

٤٠ - قال اللَّه تعالى ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجۡعِهِۦ لَقَادِرٌ ۝ يَوۡمَ تُبۡلَى ٱلسَّرَآئِرُ ۝ فَمَا لَهُۥ مِن قُوَّةٖ وَلَا نَاصِرٖ﴾ [الطارق ٨٦/ ٨-١٠].

التوجيه الإعرابي:

القول الراجح في الضمير الغائب في قوله (على رجعه) أنه عائد على الإنسان المذكور في قوله ﴿فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾[١].

ولقد اختلف على هذا التوجيه في العامل الناصب للظرف (يوم) في قوله ﴿يَوۡمَ تُبۡلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ على أقوال[٢]:

الأول: أنه منصوب بقوله (لقادر)، والتقدير: إنه على رجع هذا الإنسان لقادرٌ يومَ تبلى السرائر.

الثاني: أنه منصوب بفعل مضمر تقديره (اذكر) أي: اذكر يوم تبلى السرائر، فيكون (يوم) مفعولاً به لا ظرفاً.

الثالث: أنه منصوب بفعل مضمر على التبيين لما سبق من الرجع أي: يرجعه يوم تبلى السرائر.

الرابع: أنه منصوب بالمصدر السابق (رجعه).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٣٠/ ١٧٧، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ٢٠٠، وبدائع التفسير لابن القيم ٥/ ١٨٣.

(٢) تنظر الأقوال في: المحرر الوجيز ٥/ ٤٦٦، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٨١، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٦٥٦، والكافية الشافية لابن مالك ٢/ ١٠٢٠، وشرح التسهيل ٣/ ١١٤، والدر المصون ١٠/ ٧٥٥، ومغني اللبيب ص ٦٩٩، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠٩، والإتقان ١/ ٢٣٨، والتحرير والتنوير ٣٠/ ٢٣٦.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: إنه على إحيائه بعد مماته لقادر، يوم تبلى السرائر، فاليوم من صفة الرجع، لأن المعنى: إنه على رجعه يوم تبلى السرائر لقادر»[١].

الخامس: أنه منصوب باسم الفاعل الآتي بعده وهو (ناصر) أي: فما له من قوة ولا ناصر يوم تبلى السرائر.

الأثر العقدي:

لقد كان السّبب في تعدد الاحتمالات المذكورة في تعيين العامل المظروف في الظرف (يوم) - وإن كان في بعضها تجاوزٌ للمعايير النحوية كما سيأتي - هو تحاشي تقييد قدرة المولى ﷻ على إرجاع الإنسان بيوم القيامة كما يقتضيه التوجيه الأول، في حين أن الجميع متفقون على أن قدرة اللّه على الموجودات والكائنات مطلقة في كل ظرف وحين.

قال ابن عطية: «وكل هذه الفرق فرّت[٢] من أن يكون العامل (قادر)؛ لأن ذلك يظهر منه تخصيص القدرة في ذلك اليوم وحده»[٣].

وقال ابن هشام: «ولا ينتصب (يوم) بـ(قادر)؛ لأن قدرته تعالى لا تتقيّد بذلك اليوم ولا بغيره»[٤].

ولا شك أن هذا الفهم الذي فهمه هؤلاء من إعراب (يوم) ظرفاً لقوله (لقادر) متفق على نفيه وتنزيه المولى عنه. على أن هذا الفهم ذاته هو محل نقاش في كونه متحققا وقوعه ولزومه من هذا التوجيه كما سيأتي.

المناقشة:

لقد سبق القول إن سبب تعدد هذه التوجيهات هو بغية تلافي المعنى

---

(١) تفسير الطبري ٣٠/١٧٨.

(٢) في المطبوع (فسّرت)، والتصويب من الدر المصون ١٠/ ٧٥٥.

(٣) المحرر الوجيز ٥/٤٦٦.

(٤) مغني اللبيب ص ٧٠٠.

المفهوم من أقرب الاحتمالات وأظهرها المتمثل بنصب (يوم) بـ(قادر)، إذ هو أقوى العوامل المحتملة وأصلحها نحوياً لذلك.

ولم يخل واحد من الخيارات الباقية من تضعيف أو مخالفة للأولى، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: نصبه على إضمار فعل، فيتمثل ضعفه في هذا الإضمار، إذ إن من المتقرر عند النحويين أن الحذف خلاف الأصل، وأنه لا يصار إليه إلا لحاجة.

قال علي بن عيسى الرماني: «وإذا صحّ الكلام من غير حذف لم يجز أن نقدر على الحذف لاستغنائه عن المحذوف، وتمامه على صحة معناه»[١].

وأيضاً فإن هذا التقدير يستلزم أن يكون (يوم) مفعولاً به، وهذا أيضاً خلاف الظاهر؛ لأن الظاهر كونه مفعولاً فيه.

ثانياً: نصبه بقوله (رجعه)، وهو ضعيف «لأنه قد فصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وهو الخبر»[٢].

قال العكبري: «ولا يجوز أن يعمل فيه (رجعه) للفصل بينهما بالخبر»[٣].

وقال ابن مالك: «

وهو مع المعمول كالموصول مع ... صلته فيما أجيز وامتنع

وبالندور احكم على الذي يرد ... بغير ذا أو حاول العذرَ تجد

(ش): الضمير من (وهو) عائد على المصدر الذي يصح في موضعه حرف مصدري. ولأجل تقديره بفعل وحرف مصدري جعل هو ومعموله

---

(١) الجامع لعلم القرآن خ ١٠/ ٥٢.

(٢) الدر المصون ١٠/ ٧٥٥.

(٣) التبيان للعكبري ٢/ ١٢٨١.

كموصول وصلته، فلا يتقدم ما يتعلق به عليه، كما لا يتقدم شيء من الصلة على الموصول. ولا يحال بينهما بأجنبي كما لا يحال به بين الموصول والصلة. فإن وقع ما يوهم خلاف ما ينبغي تُلطِّف له فيما يؤمن معه الخطأ ويثبت به الصواب. . . .

ومما يوهم الفصل بأجنبي قول اللّه تعالى ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ۞ يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ قال الزمخشري: (يوم تبلى السرائر) منصوب بـ(رجعه)[١]. فيلزم من قوله الفصل بأجنبي بين مصدرٍ ومعموله»[٢].

ولقد عدّ ابن هشام والزركشي هذا التوجيه من الأخطاء التي قد يرتكبها المعرب فيدخل الاعتراض عليه من جهتها وذلك بمراعاته معنى صحيحاً، من دون النظر في صحته في الصناعة[٣].

وقد اغتفر بعض النحويين هذا الفصل مع الظرف[٤]، وبعضهم يغتفره مطلقاً[٥].

ثالثاً: نصبه باسم الفاعل (ناصر) فهو ضعيف لو جود (ما) النافية التي تمنع من عمل ما بعدها فيما قبلها.

قال النحاس: «زعم - أي الطبري - أن قوله تعالى ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ من صلة (رجعه) فقدره بمعنى: أنه على رجعه يوم تبلى السرائر لقادر. قال أبو جعفر: وهذا غلط، ولو كان كذا لدخل في صلته رجعه، ولفرقت بين الصلة والموصول بخبر (إن)، وذلك غير جائز ولكن يعمل في (يوم) (ناصر)»[٦].

---

(١) الكشاف ٤/ ٢٠٢.

(٢) الكافية الشافية ٤/ ١٠١٨- ١٠٢٠.

(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ٦٩٩، والبرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٩.

(٤) ينظر: الدر المصون ١٠/ ٧٥٥.

(٥) ينظر: شرح الرضي ق٢ ج١/ ٧١٣.

(٦) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٢٠٠.

قال السمين: «وجوّز بعضهم أن يكون العامل فيه (ناصر). وهو فاسد لأن ما بعد (ما) النافية وما بعد الفاء لا يعمل فيما قبلهما»(١).

وقال ابن هشام: «ما النافية لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها»(٢).

وإذ تبين الضعف في هذه التوجيهات وخروجها عن الأصل جُزِم بأن التوجيه الأول القائم على نصب (يوم) باسم الفاعل قبله (قادر) هو الأولى والأرجح نحوياً، مع سلامته وصحته معنوياً، فلما كان كذلك وجب حمل الآية عليه دون الحاجة لارتكاب شيء من مخالفة المعايير النحوية.

أما اعتراض بعض المعربين بأن هذا التوجيه يلزم منه تخصيص القدرة بهذا الظرف، فيجاب عنه بأمرين:

الأول: أن هذا غير لازم، إذ إن إيقاع أمرٍ ما في ظرف زماني أو مكاني لا ينفي وقوعه في ظرف آخر. فقولي: أنت جوادٌ يومَ المسغبة، لا يعني أنك غير جواد في يوم الرخاء.

الثاني: أن تعيين هذا الظرف دون غيره، يفهِم دخول غيره من باب أولى. فمثلاً ثبوت جودك يوم المسغبة والفاقة مشعر بثبوته يوم الرخاء والسعة من باب أولى.

قال ابن عطية: «وإذا تؤمِّل المعنى وما يقتضيه فصيح كلام العرب، جاز أن يكون العامل (قادر)، وذلك أنه قال: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجۡعِهِۦ لَقَادِرٌ﴾ أي: على الإطلاق أولاً وآخراً وفي كل وقت، ثم ذكر تعالى وخصص من الأوقات الوقت الأهم على الكفار لأنه وقت الجزاء والوصل إلى العذاب ليجتمع الناس إلى حذره والخوف منه»(٣).

وقال الهمداني: «فإن قلت: كيف جوّزت هذا، وقلت: إن العامل

---

(١) الدر المصون ١٠/ ٧٥٥.

(٢) مغني اللبيب ص ٤١٧.

(٣) المحرر الوجيز ٥/ ٤٦٦.

في الظرف (قادر) والله تعالى قادر في جميع الأوقات لا يختص قدرته بوقت دون وقت؟. قلت: أجل الأمر كما زعمت وذكرت غير أن هذا محمول على القول رداً على من أنكر القيامة ونفي قدرته على البعث فيها، فهذا الذي جوّز أن يكون ظرفاً له فاعرفه»[1].

ومثل هذه الآية عند بعض المعربين قوله تعالى: ﴿...وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۞ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عمران ٣/ ٢٩-٣٠]، فقد نصب بعض المعربين الظرف (يوم) بقوله (قدير).

قال مكي: «ويجوز أن يكون العامل (قدير)، أي: قدير في يوم تجد»[2].

وقال السمين: «في ناصبه أوجه: أحدها: أنه منصوب بـ(قدير) أي: قديرٌ في ذلك اليوم العظيم، لا يقال: يلزم من ذلك تقييد قدرته بزمان؛ لأنه إذا قَدر في ذلك اليوم الذي يُسلب كلُّ أحدٍ قدرته فلأن يقدِر في غيره بطريقٍ أولى وأحرى، وإلى هذا ذهب أبو بكر بن الأنباري»[3].

ومثلها أيضاً قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا۟ مِنْهُ ۚ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [هود ١١/ ٥].

قال السمين: «قوله ﴿أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ﴾ في هذا الظرف وجهان: أحدهما: أنّ ناصبه مضمر، . . . والثاني: أنّ الناصب له (يعلم) أي: يعلم سرّهم وعلنهم حين يفعلون كذا، وهو معنى واضح، وكأنهم إنما جوّزوا غيره لئلّا يلزم تقييد علمه تعالى بسرّهم وعلنهم بهذا الوقت الخاص، وهو تعالى عالم بذلك في كل وقت. وهذا غير لازم؛ لأنه إذا علم سرّهم وعلنهم في وقت التغشية الذي يخفى فيه السرّ فأولى في غيره»[4].

---

(١) الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٦٥٧.
(٢) مشكل إعراب القرآن ١/ ١٣٤.
(٣) الدر المصون ٣/ ١١٤.
(٤) الدر المصون ٦/ ٢٨٩.

ويبدو لي أن ذكر هذا المعنى في هذه الآيات مثل ذكر خبرته تعالى في يوم القيامة بقوله ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾ [العاديات ١٠٠/ ١١]، فخبرته بخلقه سبحانه ثابتة في كل وقت، وإنما نصّ على هذا الموضع لعظمه.

ومثل تفرده سبحانه وتعالى بالتدبير والملك والحول والقوة في يوم القيامة، وذلك في قوله تعالى ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا ۖ وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار ٨٢/ ١٩]، فالأمر دائماً وأبداً له سبحانه كما قال ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾ [الروم ٣٠/ ٤]، وإنما ذكره في هذا اليوم لظهوره وانكشاف حقيقة الأمر.

قال قتادة: «والأمر - والله - اليوم لله، لكنه يومئذٍ لا ينازعه أحد»(١).



(١) تفسير الطبري ٣٠/ ١١٢.

باب الاستثناء



المسألة الحادية والأربعون

٤١ - قال اللّه تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ۞ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء ٤/ ٨٢-٨٣].

تمهيد:

يعدّ باب الاستثناء من الأبواب النحوية ذات الأهمية والخطورة في عدد من الجوانب، وذلك لظهور الاختلاف بين صوره وتراكيبه المتعددة، مما يفضي إلى اختلاف كبير بين معاني هذه الصور في الإثبات والنفي وفي الإدخال والإخراج وغير ذلك، مما جعل «أسلوب الاستثناء من الأساليب المشكلات في النحو العربي عامّة وفي النحو القرآني خاصة، حتى غدا مصدراً من مصادر الاختلاف في الفهم والتأويل»(١).

ولقد عني بتحرير صوره وتحديد معانيه كلٌّ من النحويين والأصوليين والفقهاء وعلماء العقيدة و علماء البيان وغيرهم، لارتباطه بتلك الفنون وغيرها، فأولوه عناية بارزة في مؤلفاتهم، بل إن بعضهم قد ألّف فيه استقلالاً كما فعل القرافي في كتابه (الاستغناء في أحكام الاستثناء).

ومن بواعث الاهتمام بهذه الظاهرة كثرة ورودها في القرآن الكريم مقررة حقائق كبيرة ومبادئ في العقيدة مهمة، بل إن «المتتبع الدقيق للآيات القرآنية التي جاءت على أسلوب الاستثناء الحقيقي يندهش

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٠٩. بتصرف.

للمعاني الجزيلة التي أقيمت عليها والمفاهيم الكبرى التي أحاطت بها والأبعاد الشاسعة التي ارتادها التعبير القرآني أمام مخاطبيه»[١].

وإذا كان النحويون قد أحكموا قيود الاستثناء وصوره نظرياً في مؤلفاتهم النحوية، فإن ذلك لم يتمّ لهم في الجانب التطبيقي الإعرابي للنصوص، ومنها الآيات القرآنية التي تبرز في بعضها ظاهرة الاستثناء ذات تفرع وتشعب، مما كان سبباً في ظهور الخلاف بين المعربين فيها.

ولقد كان غالب اختلاف المعربين يجري حول قضيتين في الاستثناء، هما:

الأولى: البحث في تحديد أركان الاستثناء، خاصة إذا احتمل تعيين المستثنى منه بأكثر من لفظ، وذلك أنه «كثيراً ما يتعدد المستثنى منه قبل الاستثناء، ويعطف بعضه على بعض فيختلف المفسّرون في ما وقع عنه الاستثناء»[٢]. وتبدأ صور الاجتهاد في هذا التعيين وتحكيم المعايير المعنوية وربما العقدية في هذا التحديد. وقليل منه ما يجري وفق معيار لفظي خالص يتمثل بمعاملة «الاستثناء معاملة الضمير العائد، فربطه بأقرب مذكور قبله، يتعللون لذلك في الظاهر بقياس نحوي يخدم في الباطن تأويلاً أيديولوجياً مساعداً»[٣].

الثانية: البحث في تحديد العلاقة بين المستثنى والمستثنى منه، ومدى دخول الثاني في الأول قبل الاستثناء، وهل هو من جنسه وداخل فيه فيكون متصلاً؟ أو غير داخل فيكون منقطعاً؟[٤].

لقد كانت هاتان القضيتان محور النقاش بين المعربين في عدد من

---

(١) التركيب الاستثنائي في القرآن الكريم، دراسة نحوية بلاغية، تأليف: ربيعة الكعبي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٩٩٣، ص ٩٧.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣١٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ينظر في تحرير الفرق بين الاستثناء المتصل والمنقطع: شرح الرضي ق١ج٢/٧١٦-٧٢٠، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٢٩٥-٢٩٨.

الآيات، وذلك أنهما يعتمدان بصورة كبيرة على الجوانب المعنوية والسياقية التي تقبل التفاوت لعدم خضوعها لمعايير أو مقاييس يُحتكم إليها في هذا النقاش أو ذاك.

التوجيه الإعرابي:

تأتي هذه الآية شاهدة على ما سبق الحديث عنه من أن اختلاف المعربين كان يجري حول تين القضيّتين السابقتين، ذلك أنه قد اختلف فيما استثني منه قوله (إلا قليلاً) على أقوال، منها:

الأول: أنه مستثنى من فاعل (أذاعوا) فهو استثناء متصل: ويكون التقدير: أظهر هؤلاء الأمر من الأمن أو الخوف إلا قليلاً منهم فإنهم لا يظهرونه.

وهذا اختيار الكسائي(١) والفراء(٢) والأخفش(٣) وأبي عبيد(٤) والمبرد(٥) والبلخي(٦) والطبري(٧) وغيرهم(٨). وهو المروي عن ابن عباس(٩). وجعله الزجاج رأياً للنحويين(١٠).

قال الأخفش: «على: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلاً»(١١).

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٨، والبحر المحيط ٣/ ٣٢٠، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٢٧٩، والتفسير الكبير ١٠/ ١٦١، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٣) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٤٣، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٨.
(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٧٥، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٨، والبحر المحيط ٣/ ٣٢٠.
(٥) ينظر: التفسير الكبير ١٠/ ١٦١، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٦) ينظر: روح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٧) ينظر: تفسير الطبري٥/ ٢١٨، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٨) ينظر: الانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٧١٥، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٢٠٠.
(٩) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٨، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(١٠) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٨٤.
(١١) معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٤٣.

وقال الطبري: «وأولى هذه الأقوال بالصواب في ذلك عندي قول من قال: عنى باستثناء القليل من الإذاعة، وقال: معنى الكلام: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلاً»[١].

الثاني: أنه مستثنى من فاعل (علمه) أو فاعل (يستنبطونه) فهو استثناء متصل: والتقدير: لعلم هذا الأمر المستنبطون منهم إلا قليلاً منهم فقد يخفى عليهم.

وهذا قول قتادة[٢]، وابن جريج[٣] وسفيان بن عيينه[٤]. وجعله الزجاج قولاً لأهل اللغة كلّهم[٥]. وهو اختيار ابن قتيبة[٦]، والباقلاني[٧].

قال ابن قتيبة: «أراد: لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلاً، ولولا فضل اللَّه عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان»[٨].

الثالث: أنه مستثنى من فاعل (لوجدوا) أي، لوجدوا فيما هو من عند غير اللَّه الاختلاف الكبير إلا قليلاً منهم فلا يصلون إلى هذا الاختلاف لعدم إنعام النظر.

الرابع: أنه مستثنى من الأمر المتّبع فيه، والتقدير: لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً من الأمور كنتم لا تتبعون الشيطان فيها، أي لاتبعتم الشيطان في كلّ شيء إلا في قليل من الأمور. وعلى هذا فهو استثناء مفرّغ إذ لا يوجد هنا مستثنى منه.

وقد ذكر هذا التوجيه ابن عطية[٩].

---

(١) تفسير الطبري ٥/ ٢١٩.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٧، والبحر المحيط ٣/ ٣٢٠.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٧.
(٤) ينظر: البحر المحيط ٣/ ٣٢٠.
(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٨٤.
(٦) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٢٠٩.
(٧) ينظر: الانتصار للقرآن ٢/ ٧١٥.
(٨) تأويل مشكل القرآن ص ٢٠٩.
(٩) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٨٥، والدر المصون ٤/ ٥٣.

الخامس: أن قوله (قليلاً) إشارة إلى العدم، ولا يقصد به الاستثناء، فإن العرب تعبر بهذا اللفظ عن العدم. أي: لاتبعتم الشيطان كلُّكم ولا يتخلف أحد في هذا الاتباع «وعلى هذا القول لا يكون الاستثناء لا متصلاً ولا منقطعاً، بل يبقى في معنى التأكيد»[(١)].

وقد نسب هذا إلى الطبري[(٢)]، وفي تفسيره تضعيفٌ منه لهذا الرأي.

قال الطبري: «وقال آخرون: معنى ذلك: ولولا فضل اللَّه عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان جميعاً. قالوا: وقوله (إلا قليلاً) خرج مخرج الاستثناء في اللفظ، وهو دليل على الجميع والإحاطة، وأنه لولا فضل اللّه عليهم ورحمته لم ينج أحد من الضلالة، فجعل قوله ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ دليلاً على الإحاطة»[(٣)].

السادس: أنه استثناء مفرّغ من المصدر الدال عليه الفعل فما بعد (إلا) منصوب على أنه مفعول مطلق، أي: لا تبعتم الشيطان إلا اتباعاً قليلاً.

وهو التوجيه الثاني عند الزمخشري[(٤)].

السابع: أنه مستثنى من فاعل (اتبعتم) أي: لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً منكم فإنهم لم يتبعوه. أو من الضمير المجرور في قوله (عليكم) أي: ولولا فضل اللَّه ورحمته عليكم إلا قليلاً منكم لا تبعتم الشيطان.

ويندرج تحت هذا التوجيه عدد من المعاني الناشئة من الاختلاف في تفسير بعض الألفاظ الواردة في هذه الجمل. ومن ذلك:

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٨.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٨٥، والدر المصون ٤/ ٥٣، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٨.

(٣) تفسير الطبري ٥/ ٢١٨.

(٤) ينظر: الكشاف ١/ ٢٨٦، والدر المصون ٤/ ٥٣.

١ - تفسير المراد بقوله (فضل اللَّه) وقوله (ورحمته).

٢ - تحديد مرجع الضمائر في قوله (ولولا فضل اللَّه عليكم ورحمته) وقوله (لاتبعتم).

٣ - تحديد المراد بالقليل في قوله (إلا قليلاً).

وقد جاءت الأقوال المحتملة في هذا التوجيه في ضوء هذه الاختلافات على النحو التالي:

أ - أن فضل اللَّه هو إرسال النبي ﷺ، ورحمته هو إنزال القرآن، والخطاب للناس عامة أي: فلولا فضل اللَّه تعالى بالنبي ﷺ ورحمته بإنزال القرآن لاتبعتم كلّكم الشيطان، وبقيتم على الكفر والضلالة إلا قليلاً منكم، فإنهم قد عرفوا طريق الحق بعقل راجح قبل مجيء الرسول ﷺ وإنزال القرآن من أمثال قسّ بن ساعدة، وزيد بن عمرو بن نفيل، وورقة بن نوفل ممن كان على دين المسيح - عليه السلام- قبل البعثة، أو يكون المستثنى هو من مات في الفترة، أو من كان غير مكلف. وعليها فالاستثناء متصل.

وهذا أظهر الأوجه عند الزجاج[١]، والزمخشري[٢]، والأنباري[٣]، والعكبري[٤]. والعز بن عبد السلام[٥]، وبدأ به المنتجب الهمداني[٦].

ب - أن فضل اللَّه هو كما في التوجيه قبله، لكن الخطاب خاص

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٨٤، وزاد المسير لابن الجوزي ص ٣٠٦.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ٢٨٦.

(٣) ينظر: روح المعاني ٥/ ١٢٥.

(٤) ينظر: التبيان ١/ ٣٧٦.

(٥) ينظر: فوائد في مشكل القرآن، لسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام ت (٦٦٠)، تحقيق: د/ سيد رضوان علي، دار الشروق - جدة، ط الثانية ١٤٠٢، ص ١١، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٧.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ١/ ٧٦٩.

بالمؤمنين، وعليه فالاستثناء منقطع؛ لأن المستثنى لم يدخل تحت الخطاب.

ج - أن المراد بفضل اللّه ورحمته هي النصرة والمعونة مرة بعد أخرى، والمعنى «لولا حصول النصر والظفر لكم على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان فيما يلقي إليكم من الوساوس والخواطر الفاسدة المؤدية إلى الجبن والفشل والركون إلى الضلال، وترك الدين إلا قليلاً، وهم أهل البصائر النافذة والعزائم المتمكنة والنيّات الخالصة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كون الدين حقاً حصول الدولة في الدنيا أو باطلاً حصول الانكسار والانهزام، بل مدار كونه حقاً وباطلاً على الدليل»[1]. وعليه فالاستثناء متصل.

وهذا اختيار الرازي[2] والألوسي[3].

د - أن معناه أن اللّه هدى الكل منهم للإيمان وكان أكثرهم تعرض لهم الشبهات، وأقلهم لا يعرض لهم ذلك، فلولا فضل اللّه على الجميع في التثبيت لارتدوا عن الإسلام إلا القليل الذين لا يحتاجون لصرف الشبهات، لأنهم لا شبهات عندهم. وهذا تأويل الضحاك[4].

الأثر العقدي:

لقد كثرت الأقوال في تحديد المستثنى منه ونوع الاستثناء في هذه الآية وذلك «أن ظاهر هذا الاستثناء يوهم أنّ ذلك القليل وقع لا بفضل اللّه ولا برحمته... فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوهاً»[5] لذلك.

---

(١) روح المعاني ٥/ ١٢٥.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ١٠/ ١٦٢.

(٣) ينظر: روح المعاني ٥/ ١٢٥.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٨، والمحرر الوجيز ٢/ ٨٥، والبحر المحيط ٣/ ٣٢٠

(٥) التفسير الكبير ١٠/ ١٦١.

وكل هذه التوجيهات لا يرد فيها هذا التصور الظاهر القريب إلا التوجيهان الأخيران، بجعل المستثنى منه هو فاعل (اتبعتم) بكل معانيه المذكورة فيه، وكذلك جعل الاستثناء مفرّغاً من المصدر.

فهذان التوجيهان يحتمل أن يكون المعنى فيهما مشعراً بأن فضل اللَّه على المخاطبين هو العاصم لهم من اتباع الشيطان إلا قلة منهم فإنهم لم يتبعوه بما رُكِّب فيهم من قوى الخير.

ولقد فطن الزمخشري لهذا المعنى المتوافق مع رؤيته الاعتزالية فلم يذكر فيها سوى هذين التوجيهين.

وقد تتبعه ابن المنيّر في كشف اعتزاليته في ذلك ولكن برؤية أشعرية حيث يقول: «قال أحمد: وفي تفسير الزمخشري هذا نظر، وذلك أنه جعل الاستثناء من الجملة التي وليها بناء على ظاهر الإعراب، وأغفل المعنى وذلك أنه يلزم على ذلك جواز أن ينتقل الإنسان من الكفر إلى الإيمان ومن اتباع الشيطان إلى عصيانه وخزيه، وليس للَّه عليه في ذلك فضل. ومعاذ اللَّه أن يُعْتَقد ذلك.

وبيان لزومه أن (لولا) حرف امتناع لوجود، وقد أبانت امتناع اتباع المؤمنين للشيطان، فإذا جعلت الاستثناء من الجملة الأخيرة، فقد سلبت تأثير فضل اللَّه في امتناع الاتباع عن البعض المستثنى ضرورة، وجعلت هؤلاء المستثنين مستبدِّين بالإيمان وعصيان الشيطان الداعي إلى الكفر بأنفسهم لا بفضل اللَّه، ألا تراك إذا قلت تُذكِّره بحقك عليه: لولا مساعدتي لك لسلبت أموالك إلا قليلاً، كيف لم تجعل لمساعدتك أثراً في بقاء القليل للمخاطب، وإنما مننت عليه بتأثير مساعدتك في بقاء أكثر ماله لا في كله.

ومن المحال أن يعتقد موحدٌ مسلمٌ أنه عُصِم في شيء من الأشياء من اتباع الشيطان إلا بفضل اللَّه تعالى عليه أما قواعد أهل السنة فواضح أن كل ما يعدّ به العبد عاصياً للشيطان من إيمان وعمل خير مخلوق للَّه

تعالى وواقع بقدرته، ومنعم على العبد به. وأما المعتزلة فهم وإن ظنوا أن العبد يخلق لنفسه إيمانه وطاعته إلا أنهم لا يخالفون في أن فضل اللَّه منسحب عليه في ذلك ؛ لأنه خلق له القدرة التي بها خلق العبد ذلك على زعمهم ووفقه لإرادة الخير. فقد وضح لك تعذر الاستثناء من الجملة الأخيرة على تفسير الزمخشري»[١].

لقد أطال ابن المنير في كشف المعنى المترتب على توجيه الزمخشري وغيره للآية على الاستثناء من أقرب المذكورات وهو فاعل (اتبعتم)، ويفهم من كلامه أنه يجعل الآية على التقديم والتأخير، «فالتقدير عنده: ولولا فضل اللَّه عليكم، إلا قليلاً منكم لاتبعتم الشيطان جميعاً، فهو يريد أن يجعل القليل المستثنى هو من لم يشمله فضل اللَّه»[٢].

من خلال هذه المناقشة بين الرجلين يتضح أنهما «إنما يلمحان في الآية المعنى الذي يريانه مؤيداً لمعتقديهما . . .في أفعال العباد.

فالوجه الذي فسر به الزمخشري الآية يتماشى مع معتقده الذي أساسه: أن العباد يخلقون أفعالهم مستقلين عن اللَّه، وأن هدايتهم وضلالهم كذلك.

أما ابن المنيّر فالذي ذهب إليه يؤيد معتقده الذي أساسه: أن العباد لا عمل لهم على الحقيقة، وإنما هي أفعال اللَّه يجريها على أيديهم، فمن فعل على يديه الإيمان فذلك الفضل منه، ومن فعل على يديه الكفر فذلك الذي لم يتفضل عليه. وهذه بلا شك أقوال فاسدة، ومذاهب كاسدة، لا تحتملها الآية، ولا تدل عليها من قريب أو بعيد»[٣].

المناقشة:

إن تعدد هذه التوجيهات الإعرابية في هذه الآية وما حملته بعض

---

(١) الإنصاف حاشية على الكشاف لابن المنير ١/ ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/ ٣١٥.

(٣) المرجع السابق ١/ ٣١٦.

هذه التوجيهات من مؤثرات عقدية حملت بعض المعربين أن يحكم بأنها «من أعظم الآيات المشكلات في الاستثناء»[١].

ويمكن تقسيم الأقوال الواردة في توجيهها إلى قسمين:

الأول: ما يعود مضمونها إلى كون الاستنثاء يجري حول ثبوت فضل اللّٰه ورحمته ثم امتناع ذلك وثبوت اتباع الشيطان.

وهذا يشمل التوجيهات الأربعة الأخيرة وهي: الرابع والخامس والسادس والسابع بصوره المتعددة.

والثاني: ما يعود مضمونه إلى كون الاستثناء يجري حول أمور أخرى غير مسألة فضل اللّٰه ورحمته سابقة عليه في العبارة.

وهذا يشمل التوجيهات الثلاثة الأولى، وهي: الأول والثاني والثالث.

والذي يظهر أن الآية إنما هي جارية على القسم الأول الذي يجري الاستثناء فيه بالإخراج من فضل اللّٰه ورحمته بعد الإدخال، وذلك لما يأتي:

١ - «أن صرف الاسثناء إلى ما يليه ويتصل به أولى من صرفه إلى الشيء البعيد عنه»[٢]. فوجود الفاصل بين المستثنى والمستثنى منه في توجيهات القسم الثاني باعَدَ الارتباط بينهما، خاصة وأن هذا الفاصل كان بجملة أجنبية وهي قوله ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ بل ربما كان الفصل بأكثر من ذلك كما في قول من جعله من فاعل (لوجدوا).

قال الرضي: «إذا اجتمع شيئان فصاعدا يصلحان لأن يستثنى منهما، فإما أن يتغايرا معنى أو لا، فإن تغايرا وأمكن اشتركهما في ذلك

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٨.
(٢) التفسير الكبير ١٠/ ١٦١.

الاستثناء بلا بعدٍ اشتركا فيه... فإن لم يمكن الاشتراك...أو كان بعيداً.. نظرنا، فإن تعيّن دخول المستثنى في أحدهما دون الآخر فهو استثناء منه - وليه أولا - نحو: ما فدى وصيٌّ نبيّاً إلا عليّاً.

وإن احتُمِل دخوله في كلّ واحدٍ منهما، فإن تأخر عنهما المستثنى فهو من الأخير، نحو: ما فضل ابن أباً إلا زيداً، وكذا ما فضل أباً ابنٌ إلا زيداً، لأن اختصاصه، بالأقرب أولى، لمّا تعذّر رجوعه إليهما معاً»[1].

٢ - أن هذه الأوجه في القسم الثاني إنما تتم على التقديم والتأخير، بخلاف أوجه القسم الأول فلا تقديم فيها ولا تأخير.

٣ - ما ذكره النحاس من أن هذه الأوجه على المجاز، والقول الآخر ليس مجازاً[2]، وإذا كان كذلك فإن «حمل اللفظ على المجاز خلاف الأصل»[3].

هذا على الجملة. على أن بعضها قد ضُعِّف على وجه التعيين.

ومن ذلك تحديده بفاعل (لعلمه الذين يستنبطونه) فقد اعترضه الفراء والمبرد بأن ما يعلم بالاستنباط فالأقل يعلمه والأكثر يجهله، وصرف الاستثناء إلى ما فاعل العلم يقتضي ضدّ ذلك[4].

كما أن الطبري اعترضه بأنه بعد رده إلى الرسول ﷺ وإلى أولي الأمر يستوي في علم ذلك كلّ مستنبط حقيقة، فلا وجه لاستثناء بعض المستنبطين منهم، وخصوص بعضهم بعلمه مع استواء جميعهم في علمه[5].

---

(١) شرح الرضي ق١ج ٢/٧٦٦.
(٢) ينظر: إعراب القرآن ١/ ٤٧٥، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٩.
(٣) التفسير الكبير ١٠/ ١٦٢.
(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٢٧٩، والتفسير الكبير ١٠/ ١٦١، وروح المعاني ٥/ ١٢٦.
(٥) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٩.

وبعد أن تبين أنّ الآية إنما يقوى توجيهها ضمن الأوجه المذكورة في القسم الأول وأن الأظهر أنها تجري في جملة قوله ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ يمكن حينئذٍ مناقشة الأوجه السائرة في هذه الدائرة.

أما القول بأن الآية ليست على الاستثناء وأن المراد بقوله (إلا قليلاً) الإحاطة بالعدم[١]، فقد تناوله الطبري - وهو الذي نسب إليه - بالتضعيف بأنه خلاف الأغلب المفهوم بالظاهر من الخطاب في كلام العرب، ولا حاجة إلى ارتكاب ذلك في معاني كتاب اللّه مع تيسر السبيل إلى الأغلب الظاهر[٢].

ورُدَّ أيضاً بأن اقتران القلة بالاستثناء يقتضي دخولها، وبأنه كلام قلق[٣].

وأما حصر القلة بأنهم من كان على دين المسيح قبل البعثة[٤]، فليس بظاهر - في نظري-، ذلك أن الخطاب كان دائراً في صفوف المسلمين والحديث عن بعض الأخطاء الواقعة في مجتمع المدينة فكيف ينتقل الحديث إلى دائرة بعيدة الزمان والمكان.

وأيضاً يضعف بما فيه من تخصيص فضل اللّه ورحمته بما ذكر في هذا التوجيه بلا مخصص معتبر.

وأما توجيه الرازي والألوسي بأن المقصود بفضل اللّه هو نصره ومعونته المتتابعة، وأنه لولا ذلك لانقلبتم إلى الكفر إلا قليل[٥]، فهذا - في نظري - يضعف من وجهين:

---

(١) وهو القول الخامس في التوجيه الإعرابي.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٩.

(٣) ينظر: الدر المصون ٤/ ٥٣.

(٤) كما في الفقرة (أ) من القول السابع في التوجيه الإعرابي.

(٥) وهو توجيه الفقرة (ج) من القول السابع في التوجيه الإعرابي.

الأول: أنّ هذا فيه هضمٌ من مكانة الصحابة، لأنهم هم المخاطبون، ومعاذ اللَّه أن يكون تمسكهم بالإسلام نتيجة رؤيتهم الظفر المتتابع، ولولا ذلك لاتبعوا الشيطان وجبنوا وركنوا إلى الضلال وترك الدين.

ولا يقال: إن الصحابة هم المستثنون بقوله (إلا قليل)، لأن الصحابة العدول الصادقين هم الكثرة. وأما المنافقون - وإن كثروا - فلا يبلغون أن يكون الصحابة عندهم قلة.

الثاني: أن هذا خلاف الواقع، فقد كانت الوقائع تداولاً، وقد مرّ بالمسلمين شدائد وهزائم لحِكَم إلهية متعددة. ولم تكن حالهم كما يصورها هذا التوجيه بأنها تتابع في النصر والظفر، وإن كان ذلك هو نهاية أمرهم.

والأظهر عندي - والله أعلم بمراده - أنه يجب عند الترجيح أن يراعي سياق الآيات وما تعالجه من القضايا محافظة على وحدة الموضوع وتناسق العبارات والدلالات.

وإذا كان الأمر كذلك فإن هذه الآيات وما قبلها تتحدث عن بعض تصرفات المنافقين داخل الصفّ المسلم، وتحذير المسلمين من الإنجرار خلف هذه التصرفات، وبيان الأثر السلبي لذلك.

ومن هذه التصرفات التي تؤثر في الصف المسلم هي إذاعتهم أخبار السرايا التي كان يبعثها ﷺ قبل عرض هذه الأخبار على النبي ﷺ وأهل الدراية والخبرة. مما يكون له الأثر الأكبر في انعكاس هذه الآثار على المقاتلين أنفسهم إرجافاً لهم أو تفطيناً لعدوهم.

ثم يأتي امتنان اللَّه على المخاطبين بأنه عصمهم بفضله ورحمته من الانجراف في مسالك الشيطان.

وبهذا يفسر الفضل والرحمة هنا بأنها العصمة من اتباع أساليب الشيطان، ومعرفة غوايته في تشتيت كلمة المسلمين وتفريق جمعهم. وعلى ذلك فالفضل هنا فضلٌ خاصٌ والرحمة رحمةٌ خاصةٌ.

وبهذا يمكن تحديد معنى الآية بأحد التوجيهين الآتيين:

الأول: أن يكون الاستثناء من الأمر المتبع فيه، ومعناه: لولا عصمة اللَّه لكم لاتبعتم الشيطان فيما يأمركم به من الإذاعة ومتابعة المنافقين «إلا قليلاً من ذلك، فإن أخلاقكم تأبى اتباعه فيه، لفرط قبحه، ووضوح فساده»[١].

الثاني: أن يكون الاستثناء من فاعل (اتبعتم) والمعنى: لولا فضل اللَّه عليكم بإرشادكم إلى الطريق السوي وهو الرّد إلى الرسول ﷺ وإلى أولى الأمر منكم ﴿لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ﴾ في العمل بالآراء الضعيفة والأخذ بآراء المنافقين فيما تأتون وتذرون ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ منكم وهم أهل الإيمان والعقل ومعرفة الأحكام فإنهم لا يتبعون الشيطان في هذا السبيل.

ويجاب على اعتراض الطبري بأن «من تفضل اللَّه عليه بفضله ورحمته فغير جائز أن يكون من أتباع[٢] الشيطان»[٣].

فيقال: نعم الأمر كذلك، إلا أن المتأمل في الآية يدرك أن هؤلاء لم يكونوا من أتباع الشيطان بسبب فضل اللَّه ورحمته، فقوله (لولا) تفيد أن جوابها ممتنع بسبب وجود شرطها، وعليه فقد حصل فضل من اللَّه ولم يحصل اتباع للشيطان.

وأما اعتراض ابن المنير وغيره بكونه يلزم من ذلك أن هؤلاء القلة أو هذه الحالة القليلة المستثناة تحدث لها هذه العصمة، وهذه الهداية ومعرفة الصواب باستبداد منها لا بفضل الله[٤].

فيقال: إن هذا الاعتراض يتجه لو قيل بأن الفضل هنا عامّ يقصد به الهداية العامة والتوفيق المطلق إلى الإيمان وغيره كما قال اللَّه تعالى

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٨.
(٢) في المطبوع هكذا (من تباع الشيطان).
(٣) تفسير الطبري ٥/ ٢١٩.
(٤) ينظر: الانتصاف حاشية على الكشاف ١/ ٢٨٥.

﴿ولولا فضل اللَّه عليكم ورحمته ما زكا منكم من أحد أبدا ولكن اللَّه يزكي من يشاء والله سميع عليم﴾ [النــور ٢٤/ ٢١].

أما إذا قيل: إن الفضل هنا خاص وهو إما معرفة أساليب المنافقين وألاعيبهم أو الآثار السلبية المترتبة على طاعتهم فهذه قد يتوصل إليها أولو العلم والعقل بما ركّب اللَّه فيهم من القوى والفطن ما يميزون به مثل هذه الأساليب فلا يسلكونها ولا ينجرّون خلفها، مع الإقرار بأنهم منعَمٌ عليهم بالهداية العامة والتوفيق الأول الذي انتقلوا به من الكفر إلى الإيمان

قال الألوسي: «ولا يرد أنه يلزم من جعل الاستثناء من الجملة التي وليها جواز أن ينتقل الإنسان من الكفر إلى الإيمان، ومن اتباع الشيطان إلى عصيانه وخزيه، وليس للَّه تعالى عليه في ذلك فضل ومعاذ اللَّه أن يعتقد هذا مسلم موحد... لأنا نقول هذا إذا عمّ الفضل لا إذا خصّ كما أشرنا إليه؛ لأن عدم الاتباع إذا لم يكن بهذا الفضل المخصوص لا ينافي أن يكون بفضل آخر»[١].

هذا وقد ذكر الطبري في بداية تفسيره للآية تأويلاً لها يؤيد هذا التوجيه، ويشعر بأن الاستثناء إنما هو من الاتباع وأن القلة لم تتبع الشيطان.

قال الطبري: «يعني بذلك جلّ ثناؤه: ولولا إنعام اللَّه عليكم أيها المؤمنون بفضله وتوفيقه ورحمته، فأنقذكم مما ابتلى به هؤلاء المنافقين به، الذين يقولون لرسول الله ﷺ إذا أمرهم بأمر: طاعة، فإذا برزوا من عنده بيت طائفة منهم غير الذي تقول، لكنتم مثلهم، فاتبعتم الشيطان إلا قليلاً، كما اتبعه الذي وصف صفتهم»[٢].

ومع قوة هذين التوجيهين واندفاع الاعتراض عليهما إلا أنّ المرء

---

(١) روح المعاني ٥/ ١٢٥.

(٢) تفسير الطبري ٥/ ٢١٧.

ليفضِّل السير على رأي الجمهور، من أئمة اللغة والنحو والتفسير في اختيارهم التوجيه الأول، من أمثال: الكسائي والفراء والأخفش وأبي عبيد والمبرد والطبري وغيرهم. مع كونهم - رحمهم الله- لم يذكروا مسوغاً قاطعاً في اختيار هذا التوجيه وترك التوجيه الظاهر.

ولعلهم يرون لزوم المعنى المحذور من خلال هذا التوجيه والمتمثل في استبداد هؤلاء القلة المستثنين بعقولهم في إدراك الحق وعدم اتباع الشيطان، دون دخولهم في فضل اللّٰه ورحمته في ذلك، فلهذا رأوا تركه والبعد عنه مع قربه.

قال المهدوي عن هذا المعنى القريب: «وأنكر هذا القول أكثر العلماء، إذ لولا فضل اللّٰه ورحمته لاتبع الناس كلُّهم الشيطان»[1].



(١) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٩.

المسألة الثانية والأربعون

٤٢ - قال اللّه تعالى ﴿۞قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ ۞ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا ۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا ۚ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ٨٨-٨٩]

التوجيه الإعرابي:

اهتم المعربون والمفسرون بتوجيه معنى هذه الآية وبيان حقيقة الاستثناء فيها، والمعنى المترتب على هذا التوجيه أو ذاك.

وعلى الرغم من عناية المعربين والمفسرين بذلك إلا أن المستقرئ لأقوالهم فيها يجدها - في غالبها - توجيهات معاني لا إعراب، إذ قلّ منهم من يحرر الصورة اللفظية لهذا الاستثناء من تعيين أركانه، أو نوعه، وذلك بسبب كون ما بعد (إلا) حرفاً مصدرياً وهو (أنْ)، وبعده فعل مضارع متعدٍ إلى مفعول غير مذكور، مما استلزم الدقة في سبك هذا المصدر وتقدير هذا المفعول مما جعل صورة الاستثناء هنا غير محررة والأقوال فيها متداخلة، والاهتمام فيها متجهاً إلى التدقيق في سلامة المعنى دون الالتفات إلى الكشف عن العلاقة بين أجزاء العبارة وتركيبها.

ولقد اجتهدت في استقراء هذه الاجتهادات التفسيرية لتصوير تركيبها نحوياً صناعياً، وذلك بعرض الخلاف في ذلك على النحو الآتي:

التوجيه الأول: حمل الاستثناء على الانقطاع.

والمستثنى هو (مشيئة اللّه عودتنا إلى الكفر) وهو المصدر المسبوك

من (أن) والفعل المضارع ومفعوله المحذوف، وتقديره: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم الكافرة أبداً إلا أن يشاء اللَّه ذلك.

وهذا توجيه الزجاج وجعله توجيهاً لأهل السنة[١]. وهو ظاهر كلام الطبري[٢] ومكي[٣]، والأنباري[٤].

قال القرطبي: «قال أبو إسحاق الزجاج: أي إلا بمشيئة الله ﷻ، قال: وهذا قول أهل السنة، أي: وما يقع منا العود إلى الكفر إلى أن يشاء اللَّه ذلك. فالاستثناء منقطع»[٥].

وحمل الهمداني الانقطاع على معنى: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم الكافرة أبداً إلا أن يريد اللَّه إهلاكنا[٦].

التوجيه الثاني: حمل الاستثناء على الاتصال.

وفيه أقوال عدة في توجيه المعنى على هذا التوجيه. ومنها:

١ - أن المستثنى هو: وقت مشيئة اللَّه، والمستثنى منه هو: الأوقات العامة، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم ملة الكفر في وقتٍ من الأوقات إلا وقتَ مشيئة اللَّه عودتنا فيها.

قال العكبري: «المصدر في موضع نصبٍ على الاستثناء، والتقدير: إلا وقتَ أن يشاء الله»[٧].

٢ - أن المستثنى هو: حال مشيئة اللَّه، والمستثنى منه هو: الأحوال العامة، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم ملة الكفر في

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٥٥.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٩/ ٥-٦.
(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٢٣.
(٤) البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٦٨.
(٥) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٢٣.
(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٣٣٣.
(٧) التبيان للعكبري ١/ ٥٨٣. وينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٣٣٣.

حالٍ من الأحوال إلا حالَ مشيئة اللَّه عودتنا فيها.

٣ - أن المصدر المسبوك من أن والفعل مجرور بحرف جر محذوف، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود فيها إلا بمشيئة الله.

ويظهر أن الجار والمجرور متعلقان بصفة لما هو مستثنى في الأصل، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود فيها إلا عوداً كائناً بمشيئة الله. ذكر هذا التوجيه مكي[(١)]، والأنباري[(٢)]

وهذه الأقوال الثلاثة تتفق في المعنى مع التوجيه الأول الذي يحمل الاستثناء على الانقطاع في دلالة الآية على نفي عودة شعيب عليه السلام ومن معه إلى الكفر إلا بمشيئة اللَّه ذلك. وفيه إثبات مشيئة اللَّه الكفر.

٤ - أن المستثنى كما في الأقوال السابقة بكونه: عودة إلى الكفر مشاءة من الله. ولكن على جهة أن يتعبد اللَّه المؤمنين بأعمال هي من فعل الكفرة، فيظن أن ذلك عودة إلى الكفر. فالملة هنا هي العبادات الشرعية التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها، فيكون بعض تلك الأحكام والشرائع باقياً غير منسوخ، والمعنى: إلا أن يشاء اللَّه إبقاء بعضها فيدلنا عليه، فحينئذ نعود إليها[(٣)].

وهذا رأي الجبائي[(٤)] والقاضي عبد الجبار[(٥)] والشريف المرتضى[(٦)]. ونُسِب إلى المعتزلة[(٧)].

---

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٢٣.
(٢) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٦٨.
(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٤/ ١٤٦.
(٤) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٨٦، والتفسير الكبير ١٤/ ١٤٦، وروح المعاني ٩/ ٩.
(٥) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٨٦، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٥٠، وروح المعاني ٩/ ٩.
(٦) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٢.
(٧) ينظر: التفسير الكبير ١٤/ ١٤٦، والدر المصون ٥/ ٣٨٢- ٣٨٣.

قال عبد الجبار: «فصحّ حمله على ظاهره بأن يريد اللَّه تعالى أنه ليس لنا أن نعود في الملة المنسوخة إلا أن يشاء ربنا إثبات التعبد فيها من بعد، ليكون من الباب الذي يعلم اختلافه بالمشيئة. وعلى هذا تأوله أبو علي رحمه اللَّه، وقال: إنما طلب الكافرون من قوم شعيب أن يعود من آمن به في ملة شرعية نسخت عنهم»[(١)].

٥ - أن المستثنى كما في الأقوال قبله، بكونه: عودة إلى الكفر مشاءة من اللَّه، على سبيل الاستبعاد والاستحالة كما يقال: (لا أفعل هذا حتى يشيب الغراب)، و(لا أفعله حتى يلج الجمل في سمّ الخياط)، و(لا أفعله حتى يبيّضّ القار)، وغير ذلك مما هو مستحيل ممتنع.

ذكره القاضي عبد الجبار[(٢)]، والشريف المرتضى[(٣)]، والزمخشري[(٤)]، ونسب إلى المعتزلة أيضاً[(٥)].

قال الشريف المرتضى: «أراد أن ذلك لا يكون أبداً من حيث علقه بمشيئة اللَّه تعالى لمّا كان معلوماً أنه لا يشاؤه، وكلّ أمر علّق بما لا يكون فقد نُفي كونُه على أبعد الوجوه، وتجري الآية مجرى قوله تعالى ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف ٧/ ٤٠]»[(٦)].

٦ - أن المستثنى هو: عودة إلى القرية مشاءة من اللَّه، وذلك بحمل المستثنى منه على العودة إلى القرية وليس إلى الكفر، وذلك بتأويل الضمير في قوله (فيها) على أنه عائد إلى القرية: وما يكون لنا أن

---

(١) متشابه القرآن ص ٢٨٦.

(٢) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٨٧، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٥٠.

(٣) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٣.

(٤) ينظر: الكشاف ٢/ ٧٦.

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٥٦، والمحرر الوجيز ٢/ ٤٢٨، والتفسير الكبير ١٤/ ١٤٥، والبحر المحيط ٤/ ٣٤٦، وحاشية الشهاب ٤/ ٣٢٤.

(٦) أمالي المرتضى ١/ ٤٠٣.

نعود في قريتكم إلا أن يشاء اللّه عودتنا إليها[١].

ذكره عبد الجبار[٢]، والشريف المرتضى وجهاً محتملاً فيها[٣]. ونسب إلى المعتزلة أيضاً[٤].

الأثر العقدي:

لقد كان بعض المفسرين والمعربين صريحاً في بيان الخلفية العقدية المؤثرة في بعض التوجيهات السابقة، في حين أن بعضها لم يكن بهذا الوضوح.

وتأتي أهمية هذه المناقشات حول هذه الآية لارتباطها بمسائل عقدية كبرى من أبواب العقيدة منها: مسألة مشيئة اللّه ما لا يرضاه من الكفر والمعاصي، ومسألة الصلاح والأصلح، ومسألة عصمة الأنبياء.

أما مسألة مشيئة الكفر فإن أهل الكلام لا يفرقون بين المشيئة والإرادة، وبين المحبة والرضا، وهذا منشأ الضلال عندهم، فإنهم لما أجمعوا على عدم التفريق بينهما اختلفوا في المؤدى، فقالت القدرية ـ ومنهم المعتزلة ـ: ما دام أننا اتفقنا على أنهما شيء واحد، وأن اللّه لا يحب الكفر ولا يرضاه لعباده، لزم من ذلك أنه لا يشاؤه ولا يخلقه؛ لأنه لا يشاء إلا ما يحب.

قال عبد الجبار: «فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي: واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر، فإن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة»[٥].

---

(١) ينظر: الدر المصون ٥/ ٣٨٣.

(٢) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٨٧.

(٣) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٣.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ١٤/ ١٤٥.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١.

وقال أيضاً: «فصل في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة... ولذلك متى أراد الشيء أحبه، ومتى أحبه أراده، ولو كان أحدهما غير الآخر لامتنع كونه محباً لما لا يريد، أو مريداً لما لا يحب»(١).

وقالت الجبرية - ومنهم الأشاعرة -: إذا كانت المشيئة والمحبة شيئاً واحداً، وقد علمنا أن اللّه خالق كلّ شيء، ولا يخلق إلا ما يشاؤه ويحبه، لزم أن ما خلقه فهو محبوب له على وجه قد لا نعلمه.

قال الجويني: «فمذهبنا أن كل حادث مراد للّه تعالى حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها...ومن حقق من أئمتنا لم يَكع عن تهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفراً معاقباً عليه. فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة، فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده»(٢).

وقال الرازي: «وأما عندنا فكل ما أراد اللّه تعالى فهو واقع، فهو تعالى يريد الكفر من الكافر ويريد الإيمان من المؤمن»(٣).

أما أهل السنة والجماعة فإنهم اتبعوا الكتاب والسنة في التفريق بين المشيئة والمحبة، وقسموا المشيئة والإرادة قسمين: إرادة كونية قدرية، وهذه واجبة الوقوع غير واجبة الرضا والمحبة. وإرادة شرعية، وهذه واجبة الرضا والمحبة غير واجبة الوقوع(٤).

(١) المغني ٦/ ق ٢/ ٥١.
(٢) الإرشاد ص ٢٣٧-٢٣٩.
(٣) التفسير الكبير ٢١/ ٩٣.
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٦/ ١١٥، ٨/ ٨١، ١٨٧-٢٠٠، ١٧/ ١٠١، ومنهاج السنة ٣/ ١٨٠-٢٠٠، وشرح الطحاوية ص ٢٢٨، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ٢/ ٢٢١-٢٢٦، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣١٥.

من هنا يتضح أن التوجيهات التي تقصد صرف الآية عن ظاهرها - كما هي التوجيهات الأخيرة: الرابع والخامس والسادس- إنما هي مصطبغة بصبغة اعتزالية قدرية تهدف إلى صرف دلالة الآية عن مشيئة الكفر مما هو ظاهر فيها حتى «اقترح فيه المعتزلة عدة محذوفات كلها تؤيّد ما يذهبون إليه»(١).

قال الشريف المرتضى: «إن سأل سائل عن قوله تعالى حاكياً عن شعيب عليه السلام ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا﴾ الآية.

فقال: أليس هذا تصريحاً منه بأنه تعالى يجوز أن يشاء الكفر والقبيح؛ لأن ملة قومه كانت كفراً وضلالاً، وقد أخبر أنه لا يعود فيها إلا أن يشاء الله؟. الجواب، قيل له في هذه الآية وجوه»(٢). ثم راح يسوق تلك الأوجه السابقة لصرفها عن ظاهرها كما صرح به.

ولقد تصدى أبو إسحاق الزجاج رحمه اللّه لكشف هذا الأثر العقدي منافحاً عن معتقد أهل السنة والجماعة ومبطلاً الرؤية القدرية بأدلة متنوعة تبرهن على سلامة في المعتقد، وعلم في المعاني.

قال الزجاج: «اختلف الناس في تأويل هذه، فأولى التأويلات باللفظ أن يكون: ما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ﷻ؛ لأنه لا يكون غير ما يشاء الله. وهذا مذهب أهل السنة، قال اللّه تعالى ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان ٧٦/ ٣٠]. والمشيئة في اللغة بيّنة لا تحتاج إلى تأويل.

فالمعنى: ما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يكون الله ﷻ قد سبق في علمه ومشيئته أنّا نعود فيها. وتصديق ذلك قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًاۚ﴾ ثم قال ﴿عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا﴾...

---

(١) أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٥٢٢.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٤٠٢. وينظر: متشابه القرآن ٢٨٦-٢٨٨، والكشاف٢/ ٧٦.

وقال قوم: وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء اللَّه ربنا، أي: فالله لا يشاء الكفر، قالوا: هذا مثل قولك: لا أكلمك حتّى يبيضّ القار[١]، ويشيب الغراب، والقار لا يبضّ والغراب لا يشيب. قالوا: فكذلك تأويل الآية.

قال أبو إسحاق: وهذا خطأ لمخالفته أكثر من ألف موضع في القرآن لا تحتمل تأويلين، ولا يحدث شيء إلا بمشيئة وعن علمه. إما أن يكون عَلِمَه حادثاً فشاءه حادثاً، أو علمه غير حادث فشاءه غير حادث...وهم جارون على ما علِم منهم أنهم يختارون الطاعة، ويختارون المعصية، فلا سبيل إلى أن يختاروا خلاف ما علم أنهم يختارونه، وإن لم يكن الأمر على ما قلنا وجب أن يكون قولهم: علم اللَّه أفعال العباد قبل كونها إنما هو علم مجاز لا علم حقيقة. والله تعالى عالم على حقيقة لا مجاز والحمد لله»[٢].

لقد كان هذا البيان والتدليل والتعليل منه رحمه اللَّه كافياً وشافياً في جلاء المسألة.

وقد قام بالمهمة نفسها معربون آخرون في بيان الأثر الاعتزالي في بعض التوجيهات.

قال ابن عطية في مسألة الاستثناء على سبيل الاستبعاد والاستحالة: «وهذا تأويلٌ إنما هو للمعتزلة الذين مذهبهم أن الكفر والإيمان ليسا بمشيئة اللَّه تعالى فلا يترتب هذا التأويل إلا عندهم، وهذا تأويل حكاه المفسرون ولم يشعروا بما فيه»[٣].

وقال السمين عن مسألة الاستثناء من التوافق في العبادة: «حكى ابن الأنباري هذا القول عن المعتزلة الذين لا يؤمنون بالإرادة، ثم قال:

---

(١) في المطبوع (الفأر)، وهذا غير صحيح، والتصويب من روح المعاني ٩/٩.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٥٥-٣٥٧. وينظر: بدائع التفسير لابن القيم ٢/ ٢٦١.

(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٤٢٨. وينظر: البحر المحيط ٤/ ٣٤٦.

وهذا القول متناوله بعيد؛ لأن فيه تبعيض الملة»[١].

وبهذا يتضح أن التوجيه الأول وهو حمل الاستثناء على الانقطاع، وكذلك الأقوال الثلاثة الأولى في توجيه الاتصال تتفق مع معتقد أهل السنة في المشيئة وأن في الآية دلالة على أن اللّه تعالى قد يشاء الكفر، مشيئة قدرية كونية وإن كان يبغضه ولا يرضاه تعالى.

أما مسألة الصلاح والأصلح وهي إحدى مبادئ المعتزلة[٢] فإنها مرتبطة بالمسألة السابقة حيث يرون أنه سبحانه لا يجوز له أن يقدّر العودة إلى الكفر ولا يشاؤه لأن ذلك ليس فيه صلاح للعباد.

قال الزمخشري: «فإن قلت: فما معنى قوله ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ والله تعالى متعال أن يشاء ردة المؤمنين وعودهم في الكفر. قلتُ: معناه إلا أن يشاء اللّه خذلاننا ومنعنا الألطاف لعلمه أنها لا تنفع فينا، وتكون عبثاً والعبث قبيح لا يفعله الحكيم... ويجوز أن يكون قوله (إلا أن يشاء الله) حسماً لطمعهم في العود؛ لأن مشيئة اللّه لعودهم في الكفر محال خارج عن الحكمة»[٣].

وقد تعقبه ابن المنيّر بقوله: «هذا السؤال كما ترى مفرّع على القاعدة الفاسدة في اعتقاد وجوب رعاية الصلاح والأصلح، وهو غير موجه على قاعدة السنة، فظاهر الآية هو المعوّل عليه لا يجوز تأويله ولا تبديله»[٤].

أما مسألة عصمة الأنبياء[٥] فظاهرة من خلال نص الآية مما يشي بكون شعيب - عليه السلام -كان على ملتهم ثم أنجاه اللّه منها؛ لأن

---

(١) الدر المصون ٥/ ٣٨٣.

(٢) ينظر: المغني لعبد الجبار ١٤/ ٥٣، وما بعدها، وينظر: الفصل الخامس من هذا البحث.

(٣) الكشاف ٢/ ٧٦.

(٤) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٧٦. وينظر: روح المعاني ٩/ ٩.

(٥) تنظر هذه المسألة في المسألة رقم (٦) و (٨) من هذا البحث، وينظر: الفصل الخامس.

«المتبادر من العود الرجوع إلى الحالة الأولى»[(١)]، وأنه أثبت أنه جائز أن يشاء اللَّه عودته إليها وهذا لا يسلّم به أهل الكلام حيث يرون أن «الأنبياء - عليهم السلام - لا يجوز عليهم من الصغائر إلا ما ليس فيه تنفير فضلاً عن الكبائر فضلاً عن الكفر»[(٢)].

ولقد أبان شيخ الإسلام ابن تيمية عن حقيقة هذا، وأن كثيراً من كتب التفسير وقع فيها خطأ في تخريج ذلك، وأن هذا النص «ظاهره دليل على أن شعيباً والذين معه كانوا على ملة قومهم، لقولهم ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ ولقول شعيب ﴿أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ ﴿أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ﴾ ولقوله ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم﴾ فدلّ على أنهم كانوا فيها. ولقوله ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾. فدلّ على أن اللَّه أنجاهم منها بعد التلوث بها، ولقوله ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾، ولا يجوز أن يكون الضمير عائداً على قومه؛ لأنه صرّح فيه بقوله ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ﴾، ولأنه هو المحاور له بقوله ﴿أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ﴾، وهذا يجب أن يدخل فيه المتكلم»[(٣)].

وليس في هذا نقصٌ من قدره عليه السلام «لأن من نشأ بين قوم مشركين جهال، لم يكن عليه نقصٌ إذا كان على مثل دينهم، إذا كان معروفاً بالصدق والأمانة، وفعل ما يعرفون وجوبه، وترك ما يعرفون قبحه»[(٤)].

المناقشة:

لقد سبقت الإشارة إلى الصعوبة التي يواجهها المتتبع لتوجيهات

---

(١) روح المعاني ٩/ ٥.

(٢) الكشاف ٢/ ٧٦. وينظر: تنزيه القرآن ص ١٥٠، والبحر المحيط ٤/ ٣٤٦، وروح المعاني ٩/ ٥.

(٣) مجموع الفتاوى ١٥/ ٢٩- ٣١. وينظر: تفسير الطبري ٩/ ٥، ففيه أن العودة بمعنى (الرجوع) وهذا يضعف ما حمله بعضهم بأنها بمعنى (صار).

(٤) مجموع الفتاوى ١٥/ ٣٠.

المعربين لهذه الآية لعدم تحريرهم الصورة التركيبيّة اللفظية للاستثناء، ويعود السبب في ذلك إلى ما يأتي:

١ - أن المستثنى منه غير متعيّن في كلمة واحدة ذات دلالة لغوية محددة في الصورة الحالية، ذلك أنّ ما قبل (إلا) متركّب من (أن) والفعل، والظرف، في قوله (وما يكون لنا أن نعود فيها). فيتطلب ذلك سبك المصدر من (أن) وما بعدها فيصير: (العود). وهنا ترد احتمالات أخرى مثل: ما معنى (العود) وهل يعني: الرجوع، أو الصيرورة؟ وما الجهة التي نفى العود إليها: هل هي الملة الكافرة من الاعتقادات؟ أو هي العبادات والقربات التي يحتمل أن يشرعها اللّه للمؤمنين، فيحدث التلاقي بين الفريقين فيها؟ أو هي القرية التي توعدوه بالإخراج منها. كلّ ذلك قيل وكله محتمل وإن كان بعضه بعيداً.

٢ - أن المستثنى قد ورد بالصورة نفسها، غير متعيّن في لفظ واحد. فهو متركب من (أن) والفعل.

٣ - أنّ الفعل المضارع (يشاء) في جانب المستثنى، قد جاء متعدياً إلى مفعول غير ملفوظ به، مما يجعل تقديره مجالاً لتعدد التقديرات المختلفة، مما فسح المجال أمام المعتزلة لتقديرهم ما يتوافق مع المعيار العقدي الاعتزالي، بغض النظر عن مدى قربه وموائمته معايير اللفظ والسياق وغير ذلك.

قال الرازي حاكياً عن المعتزلة: «قوله (إلا أن يشاء الله) ليس فيه بيان أن الذي شاءه اللّه ما هو، فنحن نحمله على أن المراد إلا أن يشاء اللّه ربنا بأن يظهر هذا الكفر من أنفسنا إذا أكرهتمونا عليه بالقتل...»[1].

---

(١) التفسر الكبير ١٤/ ١٤٥.

وغير ذلك من بقية التقديرات، فقد قُدِّر بـ: إلا أن يشاء اللَّه عودتنا إلى ملَّتكم، وقدر: وإلا أن يشاء اللَّه عودتنا إلى قريتكم، و: إلا أن يشاء اللَّه خذلاننا، و: إلا أن يشاء إكراهكم لنا، و: أن يشاء أن يردّكم إلى الحق فنكون جميعاً على ملة واحدة غير مختلفة. وغير ذلك مما تعدد وتباين من هذه التقديرات[1].

وبهذا يظهر أن الصورة التركيبية لهذا الاستثناء لم تكن محددة الأركان محسومة العناصر. ومع ذلك فإن كثيراً من الاحتمالات والتوجيهات المذكورة فيها كانت ظاهرة التكلف والبعد في اللفظ والمعنى.

بل إنّ بعضها أشبه ما يكون بتحريف الكلم عن مواضعه لنصرة معتقد سابق ورؤية مذهبية.

ومن ذلك ما ذكره الشريف المرتضى بقوله: «وثالثها: ما ذكره قطرب بن المستنير من أنّ في الكلام تقديماً وتأخيراً، وأنّ الاستثناء من الكفار وقع لا من شعيب، فكأنه تعالى قال حاكياً عن الكفار: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ﴾ إلا أن يشاء اللَّه أن تعودَ في ملتنا، ثم قال تعالى حاكياً عن شعيب: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ على كلّ حال»[2].

لقد آل الأمر بهؤلاء القدرية أن يجعلوا هؤلاء الكفرة المشركين الذين لا يعرفون اللَّه ولا يؤمنون بآياته خيراً منهم في مسألة المشيئة، إذ إنهم يعلقون عودته على مشيئة اللَّه لعلمهم أنه لا يكون في كونه إلا ما شاءه وقدّره، أما هم - أعني القدرية - فلا يؤمنون بذلك.

قال الألوسي عن هذه التقديرات البعيدة: «وأنت خبير بأن ذلك

---

(١) تنظر هذه التقديرات وغيرها في: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٢- ٤٠٥، ومتشابه القرآن ص ٢٨٦- ٢٨٨، والتفسير الكبير ١٤/ ١٤٥- ١٤٦، وروح المعاني ٩/ ٨- ٩.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٤٠٣.

مخالف للنصوص النقلية والعقلية وللعبارة والإشارة... ولا يخفى أن كلّ ذلك مما يضحك الثكلى، وبالجملة الآية ظاهرة فيما ذهب إليه أهل السنة، وسبحان من سدّ باب الرشد عن المعتزلة»[١].

ولا ريب لدى كلِّ متجردٍ أنّ المفعول المشاء هو العودة إلى الملة الكافرة كما هو ظاهر الآية وأن التقدير: (إلا أن يشاء اللّه أن نعود فيها) كما صرّح به هؤلاء المعتزلة أنفسهم متذرعين إلى دفع هذا الظاهر بعد الإقرار به بوجوه بعيدة غير مستقيمة[٢].

وإذا ظهر ضعف هذه التقديرات المتكلفة في الأوجه الأخيرة فإن التوجيه المختار في هذا الاستثناء - في نظري - هو القول الأول من التوجيه الثاني وقوامه: أن الاستثناء هنا متصل، وأنه استثناء وقت مشيئة اللّه العودة إلى الملة الكافرة من الأوقات العامة والتقدير: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم في كلّ الأوقات إلا وقت أن يشاء اللّه ذلك.

ويماثله القول الثاني الذي قوامه أن الاستثناء متصل، وأنه استثناء حال مشيئة اللّه العودة من الأحوال العامة، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم في كلّ الأحوال إلا حال أن يشاء اللّه ذلك.

وأما توجيه الزجاج وغيره بانقطاع الاستثناء فإنه وإن كان ظاهراً في معناه إلا أنه يتأخر عن هذين التوجيهين من حيث كون اتصال الاستثناء أولى من انقطاعه.

قال أبو الحسن الرماني: «ولا يحمل على المنقطع متى حسُنَ المتصل ؛ لأنه الأصل في الكلام والأسبق إلى الأفهام»[٣].

وقريب من هذه الآية في تركيبها والخلاف الجاري فيها قوله تعالى

(١) روح المعاني ٩ / ٩. ومع وضوح رداءة تقديرات المعتزلة وبعدها نلحظ أن الرازي يصفها بأنها جيدة. ينظر: التفسير الكبير ١٤/١٤٦.

(٢) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٢، والكشاف ٢/ ٧٦.

(٣) الجامع لعلم القرآن لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (مخطوط) ١٠/ ٣.

﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٨٠].

فقد اختلف في الاستثناء على قولين: فقيل متصل، وقيل منقطع. ثم القائلون بالاتصال اختلفوا في المستثنى منه، فجعله الزمخشري زماناً فقال: إلّا وقت مشيئة ربي شيئاً يخاف، وجعله العكبري حالاً، أي: إلا في حال مشيئة اللّه ربي، أي لا أخافها في كل حال إلا في هذه الحال.

قال الزمخشري: «إلا وقت مشيئة ربي شيئاً يخاف فحذف الوقت يعني: لا أخاف معبوداتكم في وقت قط؛ لأنها لا تقدر على منفعة ولا مضرة إلا إذا شاء ربي أن يصيبني بمخوف من جهتها إن أصبت ذنباً أستوجب به إنزال المكروه... أو يجعلها قادرة على مضرتي»[1].

وقد تعقبه ابن المنير بقوله: «قال أحمد: هو بمعنى يجعلها قادرة على أن المضرة خلق قدرة يخلق بها المضرة لمن يريد، بناء على قاعدته. وقد علمت أن عقيدة أهل السنة أن ذلك لا يجوز عقلاً أن يخلق غير اللّه ولا يقدر قدرة مؤثرة في المقدور إلا هو وإن كان الزمخشري لم يصرح ههنا من عقيدته فإنما يعني حيث يصرح أو يكني ما يلائمها ويتنزّل عليها. وغاية خوف إبراهيم منها المعلق على مشيئة اللّه لذلك خوف الضرر عندها بقدرة اللّه تعالى لا بها»[2].

ولا شك أن «كلام ابن المنيّر هنا ليس بسديد حيث جرى فيه على مذهبه الأشعري في أفعال العباد (مسألة الكسب المشهورة عندهم) وهي أن العباد ليس لهم قدرة حقيقية على أفعالهم بمعنى أن قدرتهم لا تأثير لها في حصول مقدورها، بل الفاعل الحقيقي لأفعال العباد هو اللّه».[3]

والظاهر أن هذه التوجيهات وُظِّفَت عقدياً في جانبها المعنوي وليس

---

(١) الكشاف ٢/ ٢٥.

(٢) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٢٥.

(٣) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/ ٤٣٣.

في جانبها الإعرابي، إذ إن كل هذه التوجيهات الإعرابية مؤدية إلى المعنى الصحيح من نفيه عليه السلام الخوف من آلهتهم ليقينه أنها لا تملك الضر ولا النفع، وإنما ذلك كله إلى الله تعالى إذا شاء ذلك وقدره فلا راد لما قضى وأراد.

وذهب بعض المعربين إلى أنه استثناء منقطع كما هو رأي الزجاج[(١)] والواحدي[(٢)] وغيرهما[(٣)].

قال القرافي عن هذه الآيات المتشابهة: «قوله تعالى في سورة الأنعام ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا﴾ وقوله تعالى: ﴿مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١١١]. تقديره: لا أخاف ضرر الآلهة إلا في حالة واحدة من الحالات وهو أن يشاء الله أن يضرني. فإن الله تعالى إذا يشاء ذلك وقع كما يشاء الإضرار بالحجر لزيد فيقع عليه أو غير ذلك من أنواع الضرر.

وكذلك أولئك لا يؤمنون في حالة من الحالات إلا في حالة وهو أن يشاء الله فيؤمنوا. فـ(إن) مع الفعل بتأويل المصدر، والمصدر في تأويل اسم المفعول المنصوب على الحال والاستثناء، تقديره: لا أخافهم إلا مشوءاً ضري منهم، فتكون الحال من الفاعل وهو الرسول ﷺ، ولك أن تجعله حالاً من المفعول الذي هو (ما) الموصولة.

وكذلك لا يؤمنون إلا مشيئين بالإيمان أو مشوءاً إيمانهم، ويكون استثناء من أحوال غير منطوق بها عن أعم العام استثناء متصلاً.

ومنه قوله تعالى في الأعراف ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾»[(٤)].

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٦٩.
(٢) ينظر: الوسيط ٢/ ٢٩٢.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٩، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ١٤٤.
(٤) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٥٤٤.

المسألة الثالثة والأربعون

٤٣ - قال اللّه تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود ١١/١٠٦-١٠٨].

وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ ۖ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام ٦/١٢٨].

التوجيه الإعرابي:

تعد هذه الآيات من المواضع المهمة التي أولاها العلماء على اختلاف مشاربهم عناية وتحقيقاً حتى عدّ ذلك من «المهمات في الدين»[١].

ولئن كانت ظاهرة الاستثناء معدودة في الظواهر اللغوية المشكلة في الكشف عن أركانها - كما سبق - فإن ذلك يتجلى في هذا الموضع بصورة أوضح.

ومنشأ هذا الإشكال هنا أمران:

الأول: أن ظاهر ذلك يقوم على تعليق خلود أهل الجنة وأهل النار بدوام السموات والأرض.

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٣٣٤.

الثاني: إلحاق الخبرين استثناء ما يشاء اللَّه مما يشي بإخراجٍ بعد إدخالٍ كما هو واقع الاستثناء الصناعي.

والأمران متلازمان في حتمية الوقوف عندهما للكشف عن حقيقة هذا الخبر. والجمع بينه وبين سائر الأخبار المستفيضة في خلود الفريقين. ومع ذلك فإن ما يعني هذا البحث هو الوقوف عند الأمر الثاني المتمثل في صورة الاستثناء لكونه متصلاً بالنقاش النحوي الصناعي في مسائل متعددة، منها: بيان حقيقة هذا التركيب، وهل هو على ظاهره من الاستثناء أو هو مصروف إلى غير الاستثناء؟ وإذا كان استثناء، فما هو المستثنى منه؟. وما معنى (إلا) فيهما؟ وما معنى (ما) فيهما؟ وما الرابط بين صدر الآية وعجزها؟ وغير ذلك.

ولقد جاء في الكشف عن ذلك أقوال كثيرة منتشرة ذكرها بعضهم في عشرة أقوال[(١)]، وذكرها آخرون في أربعة عشر وجهاً[(٢)].

ويمكن عرض أهم هذه الأقوال في آيتي هود على النحو الآتي[(٣)]:

الأول: أنه استثناء متصل من الضمير المستكن في ﴿خَٰلِدِينَ﴾ العائد على (الذين شقوا) وتكون (ما) في قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ﴾ واقعة على نوع من يعقل، أو على من يعقل عند من يجيز وقوعها عليه مطلقاً، والتقدير: إلا من شاء ربك عدم خلوده فيها من عصاة الموحدين فإنهم

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٨٥.

(٢) ينظر: الدر المصون ٦/ ٣٩١، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٥/ ٢٣٥.

(٣) تنظر هذه الأقوال وغيرها في المصادر الآتية: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٢٨، ٧٦-٧٨، وتفسير الطبري ١٢/ ١٤٠-١٤٤، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٧٩-٨٠، وأمالي الشريف المرتضى ٢/ ٨٧- ٩١، والوسيط للوحدي ٢/ ٥٩١، والكشاف ٢/ ٢٣٥-٢٣٦، وزاد المسير ص ٦٧٢-٦٧٣، والتفسير الكبير للرازي ١٨/ ٥١-٥٤، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٦٦٩، وأمالي ابن الحاجب ١/ ٢٢٦، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٨٤-٨٨، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ٣٢٩-٣٣٤، والبحر المحيط ٥/ ٢٦٢-٢٦٤، والدر المصون ٦/ ٣٩١-٣٩٤، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ٤٩-٥١، وروح المعاني ١٢/ ٤٦٤-٤٧١.

يخرجون منها ويدخلون الجنة على المذهب الحق.«وهم المراد بالاستثناء الثاني فإنهم مفارقون عن الجنة أيام عذابهم»[١].

وعلى هذا فيكون قوله ﴿وأما الذين شقوا﴾ مراداً به من دخل النار من الكفار والعصاة.

قال ابن قتيبة: «وفيه وجه ثالث: وهو أن يكون الاستثناء من الخلود مكثَ أهل الذنوب من المسلمين في النار حتى تلحقهم رحمة اللَّه، وشفاعة رسوله ﷺ فيُخرجوا منها إلى الجنة. فكأنه قال سبحانه: خالدين في النار ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك من إخراج المذنبين من المسلمين إلى الجنة. وخالدين في الجنة ما دامت السموات والأرض، إلا ما شاء ربك من إدخال المذنبين مدة من المدد، ثم يصيرون إلى الجنة»[٢].

الثاني: أنه استثناء متصل من الذين شقوا وما حكم عليهم به من أنهم في النار.

قال الطبري: «وقال آخرون: الاستثناء في هذه الآية في أهل التوحيد، إلا أنهم قالوا: معنى قوله إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار. ووجهوا الاستثناء إلى أنه من قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار. ووجهوا الاستثناء إلى أنه من قوله ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ... إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ لا من الخلود»[٣].

والفرق بين الأول والثاني: أنه الأول حصل لهم دخول ثم خروج، أما الثاني فلم يحصل لهم دخول البتة.

الثالث: أنه استثناء متصل باستثناء زمن إقامتهم في المحشر من

---

(١) روح المعاني ١٢/ ٤٦٥.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٧٧.

(٣) تفسير الطبري ١٢/ ١٤١.

جميع الأزمان مما يدل عليه قوله ﴿مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ أي: إلا الزمان الذي شاءه الله فلا يخلّدون فيها.

قال الزجاج: «قال بعضهم: إذا حشروا وبعثوا فهم في شروط القيامة فالاستثناء وقع من الخلود بمقدار موقفهم للحساب. والمعنى خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا مقدار موقفهم للمحاسبة»[(١)].

وقال الواحدي: «وقال الزجاج وابن كيسان وابن قتيبة: الاستثناء يعود إلى مكثهم في الدنيا والبرزخ والوقوف للحساب كأنه قال: خالدين فيها إلا هذه المدة ثم يصيرون إلى النار أبداً»[(٢)].

الرابع: أنه استثناء متصل، وذلك باستثناء الخلود من دوام السموات والأرض على أحد اعتبارين:

أ - أن المراد بالسموات والأرض سموات الدنيا وأرضها، فهي «دائمة من أول خلق العالم إلى يوم القيامة، وليس مع هذا الدوام خلود ولا دخول»[(٣)] وعليه فاستثناء الخلود من دوام السموات والأرض قبل الدخول.

ب - أن المراد بالسموات والأرض سموات الجنة وأرضها، وسموات النار وأرضها. ويتجه الاستثناء على اعتقاد أنهما مخلوقتان في دار الدنيا قبل يوم القيامة. «وعلى هذا وجد دوام سمائهما وأرضهما، وليس معه خلود البتة من مبدأ خلقهما إلى حين صدق الخلود، وهو زمن عظيم، حسن الاستثناء باعتباره استثناء صحيحاً متصلاً لا إشكال فيه»[(٤)].

الخامس: أنه استثناء في حكم الشرط لا يوصف بكونه متصلاً أو منقطعاً بل هو مما ندب إليه الشارع باستعماله في كل كلام.

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٨٠.
(٢) الوسيط ٢/ ٥٩١.
(٣) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٣١.
(٤) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٣٣.

قال ابن عطية: «قيل: إن ذلك على طريق الاستثناء الذي ندب الشارع إلى استعماله في كل كلام فهو كقوله ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح ٤٨/ ٢٧]. استثناء في واجب، وهذا الاستثناء هو في حكم الشرط، كأنه قال: إن شاء الله، فليس يحتاج أن يوصف بمتصل ولا منقطع»(١).

السادس: أنه استثناء من طول المدة، الذي يدل عليه الخلود، فأهل النار ماكثون فيها مدة طويلة تنقطع بمشيئة الله ذلك بعد أحقاب طويلة.

قال السمين: «ويروى عن ابن مسعود وغيره، أن جهنم تخلو من الناس وتخفق أبوابها فذلك قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾»(٢).

وهذا توجيه من يقول بفناء النار. كما روي عن بعض الصحابة، وأفاض ابن القيم في نصرته(٣).

السابع: أن (إلا) حرف عطف بمعنى الواو، من مثل قول الشاعر(٤):

وكلّ أخٍ مفارقه أخوه ... لعمر أبيك إلا الفرقدان

أي: والفرقدان.

وهذا على رأي بعض الكوفيين من مجيء (إلا) بمعنى الواو(٥).

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٢٠٨.

(٢) الدر المصون ٦/ ٣٩٣.

(٣) ينظر: شفاء العليل ٢/ ٧٠٠-٧٢٣.

(٤) البيت من الوافر، وهو لعمرو بن معدي كرب كما في الكتاب ٢/ ٣٣٤، والبيان والتبيين، للجاحظ عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، ١/ ٢٢٨، والكامل ٣/ ١٤٤٠، وهو في شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، جمع مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللغة بدمشق ط الثانية ١٤٠٥ ص ١٧٨ ،وينسب لسوار بن المضرب كما في تحصيل عين الذهب للأعلم ص ٣٦٨ وهو بلا نسبة في الإنصاف ١/ ٢٦٨.

(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧، والإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري ١/ ٢٦٦، والتبيين للعكبري ص ٤٠٣.

فالتقدير: خالدين فيها ما دامت السموات والأرض وما شاء ربك زائداً على ذلك.

الثامن: أن (إلا) حرف بمعنى (سوى)، والتقدير: خالدين فيها ما دامت السموات والأرض سوى ما شاء ربك زائداً على ذلك.

وقد جعله الزجاج أحد قولي «أهل اللغة البصريين والكوفيين جميعاً»[١].

قال الفراء عن هذا التوجيه والذي قبله: «... والقول الآخر أن العرب إذا استثنت شيئاً كبيراً مع مثله أو مع ما هو أكبر منه كان معنى (إلا) و (الواو) سواء، فمن ذلك قوله ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ سوى ما يشاء من زيادة الخلود فيجعل (إلا) مكان (سوى) فيصلح. وكأنه قال: خالدين فيها مقدار ما كانت السموات وكانت الأرض سوى ما زادهم من الخلود والأبد. ومثله في الكلام أن تقول: لي عليك ألف إلا الألفين اللذين من قِبَل فلان، أفلا ترى أنه في المعنى: لي عليك سوى الألفين. وهذا أحب الوجهين إليّ؛ لأن الله ﷻ لا خلف لوعده، فقد وصل الاستثناء بقوله ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾، فاستدل على أن الاستثناء لهم بالخلود غير منقطع عنهم»[٢].

وقال ابن قتيبة: «أراد أنهم خالدون فيها مدة العالم، سوى ما شاء الله أن يزيدهم من الخلود على مدة العالم. ثم قال ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾، أي غير مقطوع.

و(إلا) في هذا الموضع بمعنى (سوى)، ومثله من الكلام: لأسكننّ في هذه الدار حولاً إلا ما شئت. تريد: سوى ما شئت أن أزيد على الحول»[٣].

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٧٩.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨. وينظر: ٢/ ٢٨٧-٢٨٨، وينظر: زاد المسير لابن الجوزي ص ٦٧٣.

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٧٧.

التاسع: أنه استثناء من الخلود في العذاب أو النعيم على تأويل الخلود بمعنى البقاء على نوع واحد من ذلك، فهم ليسوا كذلك بل إنهم يتنقلون من نوع إلى نوع آخر.

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى الاستثناء في قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾، وقد ثبت خلود أهل الجنة والنار في الأبد من غير استثناء؟ قلتُ: هو استثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة، وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده، بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو أغلظ منها كلها وهو سخط اللَّه عليهم وخسؤه لهم وإهانته إياهم، وكذلك أهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعاً عندهم وهو رضوان من اللَّه أكبر، ولهم ما يتفضل اللَّه به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو فهو المراد بالاستثناء»[(١)].

العاشر: أنه استثناء منقطع. بعدم ثبوت الإخراج بعد الإدخال، ولا كون حكم ما بعدها نقيضاً لحكم ما قبلها، فيكون منقطعاً من هذا الوجه، والتقدير: إلا ما شاء ربُّك زائداً على ذلك.

الحادي عشر: أن يكون هذا الاستثناء تأكيداً لخلودهم فيها، وتبعيد خروجهم منها. كما يقال: والله لأهجرنّك إلا أن يشيب الغراب، ويبيضَّ القار، ومعنى ذلك أني أهجرك أبداً، من حيث علق بشرط معلوم أنه لا يحصل.

وكل ما سبق من خلاف فهو متجه لآيتي هود وآية الأنعام الأخيرة التي «يفهم منها كون عذاب أهل النار غير باق بقاء لا انقطاع له أبداً»[(٢)].

---

(١) الكشاف ٢/ ٢٣٥.

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ت (١٣٩٣) عناية: صلاح الدين العلايلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط الأولى ١٤١٧، ذيل أضواء البيان ٦/ ٢٧١.

الأثر العقدي:

إنما كانت «هذه الآية في معناها واستثنائها من المهمات في الدين»[١] لتعلقها بمسألتين من مسائل العقيدة:

الأولى: ما يتعلق بمرتكب الكبيرة والفساق من أهل التوحيد التي تعد من أوائل مسائل العقيدة التي جرى حولها النقاش ومن ثمّ الاختلاف فيها[٢].

فالوعيدية من الخوارج والمعتزلة يرون أنه في الآخرة خالد مخلد في النار، لا يخرج منها أبداً. واختلفت هاتان الفرقتان في حكمه في الدنيا بعد اتفاقهما على حكمه في الآخرة، فالخوارج يرون أنه كافر، وأما المعتزلة فيرون أنه في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان.

أما المرجئة فيرون أنه مؤمن كامل الإيمان، وأن مصيره في الدنيا مصير المؤمنين، ما ثبت له حكم الإسلام.

أما أهل السنة والجماعة فيرون أنه في الدنيا مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته. وأن إيمانه ناقص غير كامل بهذه الكبيرة. وأما في الآخرة فهو تحت مشيئة اللّٰه تعالى إن شاء غفر له وإن شاء عذبه ما يشاء من غير تخليد في جهنم، ثمّ إن مصيره إلى الجنة.

إذا ظهر هذا التباين بين الطوائف في هذه المسألة ظهرت الخلفية العقدية في بعض هذه التوجيهات، ذلك أن التوجيهين الأول والثاني يتوافقان مع معتقد أهل السنة والجماعة بكون المراد بـ(الذين شقوا) هم كل من وُعِد النار من الكفار والعصاة ثم يستثنى منهم عصاة الموحدين سواء في عدم خلودهم أو في عدم دخولهم.

قال الإمام الطبري: «واختلف أهل العلم والتأويل في معنى ذلك،

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٣٤.

(٢) تنظر: المسألة الثانية من هذا البحث.

فقال بعضهم: هذا استثناء استثناه اللَّه في أهل التوحيد أنه يخرجهم من النار إذا شاء بعد أن أدخلهم النار... عن قتادة...: اللَّه أعلم بثنياه. وذُكر لنا أن ناساً يصيبهم سفع من النار بذنوب أصابوها، ثم يدخلهم الجنة... قال قتادة: ولا نقول مثل ما يقول أهل حروراء... وعن الضحاك عن مزاحم...: يخرج قوم من النار فيدخلون الجنة فهم الذين استثني لهم.

وقال آخرون: الاستثناء في هذه الآية في أهل التوحيد، إلا أنهم قالوا: معنى قوله إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار. ووجهوا الاستثناء إلى أنه من قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار. ووجهوا الاستثناء إلى أنه من قوله ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ ... إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ لا من الخلود»[١].

وقال في آية أهل الجنة: «اختلف أهل التأويل في معنى ذلك، فقال بعضهم: إلا ما شاء ربك من قدر ما مكثوا في النار قبل دخولهم الجنة، قالوا: وذلك فيمن أخرج من النار من المؤمنين فأدخل الجنة»[٢].

وفي مقابل ذلك نرى أن الوعيدية من المعتزلة وغيرهم يتفقون على صرف الاستثناء عن ظاهره لكون تخليد العصاة محل إجماع عندهم، ولكنهم يختلفون في طريقة صرفه عن ذلك مما هو مختلف في الأوجه الأخيرة.

فنرى أن الزمخشري يحمل الخلود على التنويع في العذاب بين حرّ جهنم وبرد زمهرير«سالاً سيف البغي والاعتزال»[٣]. حيث يقول بعد ذلك: «ولا يخدعنّك عنه قول المجبرة: إن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بشفاعة، فإن الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم، ويسجل بافترائهم»[٤].

---

(١) تفسير الطبري ١٢/ ١٤٠-١٤٢.

(٢) تفسير الطبري ١٢/ ١٤٣.

(٣) روح المعاني ١٢/ ٤٦٦.

(٤) الكشاف ٢/ ٢٣٥.

قال أبو حيان: «وهو على طريق الاعتزال في تخليد أهل الكبائر غير التائبين من المؤمنين في النار»[(١)].

وأما الشريف المرتضى فيحمله على تأكيد الخلود، وذلك بقوله: «إن اللّه تعالى لا يشاء إلا تخليدهم على ما حكم به ودلّ عليه»[(٢)].

أما القاضي عبد الجبار فيحمله على الاستثناء القبلي، من مواقف المحاسبة قبل دخول النار، كما حمله أيضاً على الاستبعاد[(٣)].

الثانية: مسألة بقاء النار وفنائها.

قد ظهر من خلال التوجيه السادس أن بعض العلماء قد ذهب إلى أن هذا الاستثناء على ظاهره من طول المدة وأن هذا يدل على أن أهل النار من الكفار يخلدون فيها ما دامت باقية، ولكنها بعد أحقاب طويلة تفنى وتبيد، فيفنون بفنائها وزوالها، ولهذا يتجه الاستثناء إلى الخلود من دوام السموات والأرض.

ولقد كان الخلاف في هذا جارياً في دائرة أهل السنة والجماعة[(٤)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما القول(في فناء النار) ففيها قولان معروفان عن السلف والخلف، والنزاع في ذلك معروف عن التابعين، ومن بعدهم»[(٥)].

---

(١) البحر المحيط ٥/ ٢٦٣. وينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ٤٩-٥١.

(٢) أمالي الشريف المرتضى ٢/ ٨٩.

(٣) ينظر: تنزيه القرآن ص ١٨٤، ومتشابه القرآن ص ٣٨٦.

(٤) ينظر في هذه المسألة: تفسير الطبري ١٢/ ١٤١-١٤٢، والتفسير الكبير ١٨/ ٥١، والرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: د/ محمد بن عبد اللّه السمهري، دار بلنسية - الرياض، ط الأولى ١٤١٥، ص ٥٢وما بعدها، وشفاء العليل ٢/ ٧٠٠- ٧٢٢، وشرح الطحاوية ٤٢٧-٤٢٨، وروح المعاني ١٢/ ٤٧٠، ودفع إيهام الاضطراب للشنقيطي ص ٢٧١-٢٧٤.

(٥) الرد عن من قال بفناء الجنة والنار ص ٥٢.

قال شارح الطحاوية: «وأما أبدية النار ودوامها فللناس فيها ثمانية أقوال:

أحدها: أن من دخلها لا يخرج منها أبد الآباد، وهذا قول الخوارج والمعتزلة.

والثاني: أن أهلها يعذبون فيها، ثم تنقلب طبيعتهم وتبقى طبيعة نارية يتلذذون بها لموافقتها لطبعهم. وهذا قول إمام الاتحادية ابن عربي الطائي.

الثالث: أن أهلها يعذبون فيها إلى وقت محدود، ثم يخرجون منها، ويخلفهم فيها قوم آخرون. وهذا قول حكاه اليهود للنبي ﷺ، وأكذبهم فيه. . .

الرابع: يخرجون منها، وتبقى على حالها ليس فيها أحد.

الخامس: أنها تفنى بنفسها، لأنها حادثة وما ثبت حدوثه استحال بقاؤه. وهذا قول الجهم وشيعته. ولا فرق عنده في ذلك بين الجنة والنار.

السادس: تفنى حركات أهلها ويصيرون جماداً، لا يحسّون بألم، وهذا قول أبي الهذيل كما تقدم[١].

السابع: أن اللَّه يخرج منها من يشاء، كما ورد في الحديث، ثم يبقيها شيئاً، ثم يفنيها، فإنه جعل لها أمداً تنتهي إليه.

الثامن: أن اللَّه يخرج منها من يشاء، كما ورد في السنة، ويبقي فيها الكفار، بقاءً لا انقضاء له كما قال الشيخ رحمه الله.

وما عدا هذين القولين الأخيرين ظاهر البطلان. وهذا القولان لأهل السنة ينظر في أدلتها»[٢].

---

(١) ينظر: شرح الطحاوية ص ٤٢٧.

(٢) شرح الطحاوية ٤٢٧-٤٢٨. وينظر في هذه المسألة: تفسير الطبري ١٢/ ١٤١-١٤٢، والتفسير الكبير ١٨/ ٥١، وروح المعاني ١٢/ ٤٧٠، ودفع إيهام الاضطراب للشنقيطي ص ٢٧١-٢٧٤.

ولقد بسط ابن القيم رحمه اللَّه هذه المسألة في بعض كتبه ونصر القول بفناء النار وأسنده إلى بعض الصحابة[١].

قال ابن القيم: «والصحيح أن هذه الآيات على عمومها وإطلاقها، ولكن ليس فيها ما يدل على أن نفس النار دائمة بدوام اللَّه لا انتهاء لها، هذا ليس في القرآن ولا في السنة ما يدل عليه بوجه ما، وفرق بين أن يكون عذاب أهلها دائماً بدوامها، وبين أن تكون هي أبدية لا انقطاع لها، فلا تستحيل ولا تضمحل، فهذا شيء وهذا شيء»[٢].

وقال أيضاً: «وروي عن ابن عباس أنه كان يتأول في هذا الاستثناء أن اللَّه جعل أمر هؤلاء في مبلغ عذابه إياهم إلى مشيئته.

وهذا التفسير من ابن عباس يبطل قول من تأول الآية على أن معناها: سوى ما شاء اللَّه من أنواع العذاب. أو قال: المعنى: إلا مدة مقامهم قبل الدخول من حين بعثوا إلى أن دخلوا، أو أنها في أهل القبلة، و(ما) بمعنى: (من)، أو أنها بمعنى الواو، أي: وما شاء اللَّه، وهذه كلها تأويلات باردة ركيكة، لا تليق بالآية، ومن تأملها جزم ببطلانها»[٣].

على أن الطبري يرد على هذا الرأي من الآية نفسها حيث يقول: «الله جل ثناؤه أوعد أهل الشرك به الخلود في النار، وتظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله ﷺ، فغير جائز أن يكون استثناء في أهل الشرك»[٤].

ومن هذه المواقف في هذه الآية ندرك أن ثمة اختلافاً في تفسير

---

(١) ينظر: شفاء العليل ٢/ ٧٠٠- ٧٢٢، وحادي الأرواح ٤٨٠-٥٢٨.

(٢) شفاء العليل ص ٧٠٤.

(٣) شفاء العليل ٢/ ٧٠٧-٧٠٨.

(٤) تفسير الطبري١٢/ ١٤٢

المراد بـ(الذين شقوا) في هذه الآية فهي «على بعض التأويلات في الاستثناء الذي في آخر الآية يراد به كل من يعذب من كافر وعاصٍ، وعلى بعضها كلّ من يخلّد، وذلك لا يكون إلا في الكفرة خاصة»[١].

المناقشة:

يظهر لي - والله أعلم بمراده - أن أولى التوجيهات المذكورة معنى ولفظاً هو التوجيه الأول، وذلك لما يأتي:

١ - أنه استثناء من خلود الذين شقوا. وهذا هو ظاهر اللفظ للآية «فوجب إجراؤها على ظاهرها»[٢].

٢ - أنه غير محوج إلى تقدير الشيء المشاء. فقولنا إن التقدير هو: الذين شقوا خالدون في النار إلا من شاء اللّه منهم. كلام تام. بخلاف غيره مما يقوم على تقدير إما الزيادة أو المدة أو غير ذلك، وما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إليه.

٣ - أن فيه إبقاء (إلا) على ظاهرها من الاستثناء دون الحاجة إلى صرفها إلى معنى آخر.

قال الطبري: «الأشهر من كلام العرب في (إلا) توجيهها إلى معنى الاستثناء وإخراج معنى ما بعدها مما قبلها إلا أن يكون معها دلالة تدل على خلاف ذلك، ولا دلالة في الكلام، أعني في قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ تدل على أن معناها غير الاستثناء المفهوم في الكلام فيوجه إليه»[٣].

٤ - أن صرف (ما) إلى معنى (من) وجه ثابت في أفصح الكلام من القرآن وشواهد اللغة.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٢٠٧.

(٢) التفسير الكبير ١٨/ ٥٤.

(٣) تفسير الطبري١٢/ ١٤٤.

قال الفراء: «إن (ما) قد تكون في موضع (من) قال اللّه تعالى ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۞ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۞ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون ١٠٩/ ١-٣]، وقال تعالى ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء ٤/ ٣]، فهذا وجه، وبه جاء التفسير، ومثله ﴿أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص ٣٨/ ٧٥]»[1].

وقال ابن مالك: «و(ما) في الغالب لما يعقل، واحترزت بقولي (في الغالب) من نحو قوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ ومن قول العرب: سبحان ما سخَّركنّ لنا[2]»[3].

وقد نسبه ابن أبي الربيع إلى بعض الكوفيين[4]، وقال أيضاً: «ويظهر لي من قول سيبويه أنها تقع على الواحد ممن يعقل؛ لأنه قال: (إلا أن (ما) مبهمة تقع على كلّ شيء)[5] هكذا قال في باب عدّة ما يكون عليه الكلم، وهذا لا يبعد؛ لأن العرب توقع الصفة موقع الموصوف، ولا يبعد أن توقع (ما) موقع (من)»[6].

٥ - أن فيه اتحاد الاستثناءين وتلاقيهما في المعنى، وذلك أن هؤلاء الذين استثنوا من الخلود في عذاب النار، يصح أن يكونوا مستثنين من الخلود في الجنة باستثناء غيابهم عنها في فترة عذابهم «والتأبيد من مبدأ معين ينتقض باعتبار الابتداء كما ينتقض باعتبار الانتهاء، ألا ترى أنك إذا قلت: مكثت يوم الخميس في البستان إلا ثلاث ساعات جاز أن يكون ذلك الزمان الواقع فيه عدم المكث من أوله

---

(١) معاني القرآن ٢/ ٤١٦.

(٢) ينظر: المقتضب ٢/ ٢٩٦، وشرح المفصل لابن يعيش ٤/ ٦، وشرح الجمل لابن عصفور ١/ ١٧٣-١٧٤.

(٣) شرح التسهيل ١/ ٢١٧. وينظر: دراسات لأسلوب القرآن ق١ج٣/ ٤٣-٥٠.

(٤) ينظر: البسيط ١/ ٢٨٦.

(٥) الكتاب ٤/ ٢٢٨.

(٦) البسيط ١/ ٢٨٨. وينظر: ص ٢٩٢.

ومن آخره. وهؤلاء وإن شقوا بعصيانهم فقد سعدوا بإيمانهم»[١].

قال القرطبي: «. . . الأشقياء هم السعداء، والسعداء هم الأشقياء لا غيرهم، والاستثناء في الموضعين راجع إليهم، وبيانه أن (ما) بمعنى (من) استثنى الله ﷻ من الداخلين في النار المخلدين فيها الذين يخرجون منها من أمة محمد ﷺ بما معهم من الإيمان، واستثنى من الداخلين في الجنة المخلدين فيها الذين يدخلون النار بذنوبهم قبل دخول الجنة ثم يخرجون منها إلى الجنة. وهم الذين وقع عليهم الاستثناء الثاني.كأنه قال تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۞ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ ألّا يخلّده فيها، وهم الخارجون منها من أمة محمد ﷺ بإيمانهم وبشفاعة محمد ﷺ فهم بدخولهم النار يسمَّون الأشقياء، وبدخولهم الجنة يسمَّون السعداء، كما روى الضحاك عن ابن عباس إذ قال: الذين سعِدوا شقوا بدخول النار ثم سعِدوا بالخروج منها ودخولهم الجنة»[٢].

٦ - أن فيه تناسقاً مع فاصلة الآية وخاتمها وهو قوله ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ يتضح ذلك «إذا حملنا الاستثناء على إخراج الفساق من النار، كأنه تعالى يقول أظهرت القهر والقدرة ثم أظهرت المغفرة والرحمة لأني فعال لما أريد، وليس لأحد عليَّ حكم البتة»[٣].

٧ - أن تأكيده عدم انقطاع نعيم أهل الجنة بفاصلة الآية من قوله ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ وعدم مجيء ذلك مع عذاب أهل النار، «دل ذلك على أن المراد من ذلك الاستثناء هو الانقطاع»[٤] لمن أراد اللّه قطعه عنه من أهل التوحيد.

---

(١) روح المعاني ١٢/ ٤٦٥. وينظر: تفسير البيضاوي (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي) ٥/ ٢٣٦.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٨٨.
(٣) التفسير الكبير ١٨/ ٥٤.
(٤) التفسير الكبير ١٨/ ٥٤.

٨ - أنه أقوى في المعنى وأسلم من الاعتراض الذي ينجم عن كثير من تلك التوجيهات بلا حاجة إلى ذلك ولا ضرورة.

قال الطبري: «وأولى هذه الأقوال في تأويل هذه الآية بالصواب، القول الذي ذكرنا عن قتادة والضحاك من أن ذلك الاستثناء في أهل التوحيد من أهل الكبائر أنه يدخلهم النار، خالدين فيها أبداً إلا ما شاء من تركهم فيها أقل من ذلك، ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة، كما قد بيّنا في غير هذا الموضع بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع.

وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال بالصحة في ذلك؛ لأن اللّٰه جلّ ثناؤه أوعد أهل الشرك به الخلود في النار، وتظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله ﷺ فغير جائز أن يكون استثناء في أهل الشرك، وأن الأخبار قد تواترت عن رسول الله ﷺ أن اللّٰه يدخل قوماً من أهل الإيمان به بذنوب أصابوها النار ثم يخرجهم منها فيدخلهم الجنة فغير جائز أن يكون ذلك استثناء في أهل التوحيد قبل دخولها مع صحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بما ذكرنا، وأنا إن جعلناه استثناء في ذلك كنا قد دخلنا في قول من يقول: لا يدخل الجنة فاسق ولا النار مؤمن، وذلك خلاف مذاهب أهل العلم وما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ. فإذا فسد هذان الوجهان فلا قول قال به القدوة من أهل العلم إلا الثالث. ولأهل العربية في ذلك مذهب غير ذلك سنذكره بعد»[1].

ويواصل ذكر أوجه الاعتراض على بقية الأوجه من جوانب صناعية نحوية ومعنوية[2].

ويكشف ابن الحاجب عن وجه الضعف في حمله على الاستثناء

---

(١) تفسير الطبري ١٢/ ١٤٢.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٤٤.

المنقطع من معيار نحوي بقوله: «ويضعف الانقطاع فيهما ؛ لأنه لا بد من تقدير خبر في المعنى. فإن جعلته أجنبياً عما تقدم ضعف لأن الاستثناء المنقطع لا يكون خبره أجنبياً. وإن جعلته من معنى ما قبله جاء معنى الاتصال.ولا حاجة إلى تقدير الانفصال مع تسويغ الاتصال؛ لأنه أظهر وأكثر»[١].

٩ - أنه اختيار جمع من علماء السلف والخلف.

قال ابن كثير رحمه الله: «عن خالد بن معدان والضحاك وقتادة وابن سنان ورواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس والحسن أيضاً أن الاستثناء عائد على العصاة من أهل التوحيد ممن يخرجهم الله من النار بشفاعة الشافعين من الملائكة والنبيين والمؤمنين، حتى يشفعون في أصحاب الكبائر، ثم تأتي رحمة أرحم الراحمين فتخرج من النار من لم يعمل خيراً قط، وقال يوماً من الدهر: لا إله إلا الله، كما وردت بذلك الأخبار الصحيحة المستفيضة عن رسول الله ﷺ بمضمون ذلك من حديث أنس[٢] وجابر[٣] وأبي سعيد[٤] وأبي هريرة[٥] وغيرهم من الصحابة. ولا يبقى بعد ذلك في النار إلا من وجب عليه الخلود فيها ولا محيد له عنها. وهذا الذي عليه كثير من العلماء قديماً وحديثاً في تفسير هذه الآية الكريمة»[٦].

---

(١) أمالي ابن الحاجب ١/ ٢٢٧.

(٢) ينظر: الحديث في صحيح البخاري (باب: كلام الرب ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم) برقم ٧٥١٠، وفي مسلم (باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) برقم ٣٢٢، ٣٢٦.

(٣) ينظر: الحديث في صحيح مسلم (باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) برقم ٣١٦، ٣٢٠.

(٤) ينظر: الحديث في صحيح البخاري (باب: وجوه يومئذ ناظرة) برقم ٧٤٣٩، وفي مسلم (باب معرفة طريق الرؤية) برقم ٣٠٢، ٣٠٤،

(٥) ينظر: الحديث في صحيح البخاري (باب الصراط جسر جهنم) برقم ٦٥٧٣، وفي مسلم (باب معرفة طريق الرؤية) برقم ٢٩٩، ٣٢٧.

(٦) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤١-٤٤٢.

قال الرازي: «وهذا كلام قوي في هذا الباب... فلم يبق للآية محمل صحيح إلا هذا الذي ذكرناه»[١].

١٠ - أن فيه جمعاً بين القولين في مسألة فناء النار، وذلك بأن يقال إن نار الكافرين التي هي جزاؤهم جزاء موفوراً لا تبيد ولا تفنى. أما الجزء العلوي من النار فهو خاص بأهل المعاصي من الموحدين فإنه لا يبقى فيها أحد منهم، وفي ذلك يحصل وقوع استثناء اللّٰه وإخراجه من يشاء من أهلها.

قال الشنقيطي رحمه الله: «الذي يظهر لي - والله أعلم - أن هذه النار التي لا يبقى فيها أحد يتعين حملها على الطبقة التي كان فيها عصاة المسلمين.... لأنه يحصل به الجمع بين الأدلة. وإعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما. وقد أطبق العلماء على وجوب الجمع إذا أمكن»[٢].

وكلّ ما ذكر في آيتي هود يجري في آية الأنعام السابقة في صدر المسألة.



---

(١) التفسير الكبير ١٨/ ٥٣.

(٢) دفع إيهام الاضطراب ص ٢٧٢.

المسألة الرابعة والأربعون

٤٤- قال اللّه تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾ [الكهف ١٨/ ٢٣-٢٤].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في إعراب المصدر المؤول من أن وما بعدها الواقع بعد (إلا) على أقوال[(١)]:

الأول: أنه استثناء من قوله (إني فاعل) على تقدير محذوف من الجملة والتقدير: لا تقولنّ لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً حتى تقرن به قولَ إنْ شاء الله.

قال الطبري: «ومعنى الكلام: إلا أن تقول معه: إن شاء اللّه، فترك ذكر (تقول) اكتفاء بما ذكر منه، إذ كان في الكلام دلالة عليه»[(٢)].

الثاني: أنه استثناء من النهي عن القول، وهو قوله ﴿وَلَا تَقُولَنَّ﴾. والمعنى: لا تقولنّ أفعل غداً إلا أن يؤذن لك في القول.

الثالث: أنه استثناء منقطع. وفيه احتمالان:

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ١٣٨، وتفسير الطبري ١٥/ ٢٦٤، وأمالي الشريف ٢/ ١٢٠-١٢٤، والكشاف ٢/ ٣٨٦، والمحرر الوجيز ٣/ ٥٠٨، والتبيان للعكبري ٢/ ٨٤٣، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٣٢٧، وأمالي ابن الحاجب ١/ ١٦٩، وتذكرة النحاة لأبي حيان ص٤١٠، والدر المصون ٧/ ٤٦٩-٤٧٠، وروح المعاني ١٥/ ٣١٣-٣١٥.

(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٢٦٤.

أ - أن يكون المصدر من (أن) وما بعدها في تقدير نصب على الحالية. والتقدير: لا تقولن أفعل غداً إلا قائلاً إن شاء اللَّه، أو إلا متلبساً بقول إن شاء الله. فحذف القول، وهذا كثير في كلام العرب.

ب - أن يكون المصدر المذكور في تقدير نصب على الاستثناء، والتقدير: لا تقولنّ ذلك في وقت من الأوقات إلا وقت أن يشاء اللَّه، أي يأذن لك في قوله. فحذف الوقت وهو مراد.

وواضح من هذين الاحتمالين مسايرتهما في المعنى للوجهين السابقين، ولا فرق إلا في مسألة الانقطاع وعدمه.

الرابع: أنه استثناء مفرغ، بتوجه العامل قبل (إلا) إليه.

قال ابن الحاجب: «والوجه فيه أن يكون استثناء مفرغاً، كقولك: لا تجيءُ إلا بإذن زيد، ولا تخرج إلا بمشيئة فلان، على أن يكون الأعمّ المحذوف حالاً أو مصدراً، فتقدير الحال: لا تخرج على حال إلا مستصحباً لذلك. وتقدير المصدر: لا تخرج خروجاً إلا خروجاً مستصحباً لذلك، كقولك: ما كتبت إلا بالقلم، ولا نجرت إلا بالقدوم، وحُذفت الباء من (أن يشاء الله)، والتقدير: إلا بأن يشاء اللَّه، أي: إلا بذكر المشيئة. . . . وما ذكر من أنه استثناء منقطع أو متصل على غير ذلك بعيد»[1].

الأثر العقدي:

أشار بعض المعربين إلى الأثر العقدي في بعض تلك الأوجه الإعرابية، وخاصة ما يُعلّق منها الاستثناء بالنهي عن القول إلا بعد الإذن.

قال الزمخشري: «(إلا أن يشاء الله) متعلق بالنهي لا بقوله (إني فاعل) لأنه لو قال إني فاعل كذا إلا أن يشاء اللَّه كان معناه إلا أن تعترض مشيئة اللَّه دون فعله، وذلك لا مدخل فيه للنهي»[2].

---

(١) أمالي ابن الحاجب ١/١٩٦- ١٩٧. (٢) الكشاف ٢/٣٨٦.

فالزمخشري[١] ينطلق في تحديده أجزاء التركيب من أحد أصوله الاعتزالية في خلق أفعال العباد بأنه لا تعلق لأفعال العباد في مشيئة اللَّه، بل العبد يفعل ما لا يشاؤه اللَّه ولا يريده.

قال ابن المنير: «وليت شعري ما معنى قول الزمخشري في تفسير الآية (كأن المعنى إلا أن تعترض المشيئة دونه) معتقداً أن مشيئة اللَّه تعالى لا تعترض على فعل أحد، فكم شاء من الأفعال فتركت، وكم شاء من التروك ففعلت على زعم القدرية، فلا معنى على أصلهم الفاسد لتعليق الفعل بالمشيئة قولاً وهو غير متعلق بها وقوعاً حتى إن قول القائل: لا أفعل كذا إلا أن يشاء اللَّه أن أفعله، كذب وخلف، بتقدير فعله إذا كان من قبيل المباح؛ لأن اللَّه تعالى لا يشاؤه على زعمهم الفاسد، فما أبعد عقدهم من قواعد الشرع فسحقاً سحقاً»[٢].

المناقشة:

لقد جاء التأويل الأول معتضداً بأمرين ظاهرين كافيين في ترجيحه:

أما الأول فموافقة سبب النزول.

وأما الثاني: فكونه اختيار أئمة المفسرين وأهل التأويل.

قال الطبري: «وهذا تأديب من اللَّه عز ذكره لنبيه ﷺ عهد إليه أن لا يجزم على ما يحدث من الأمور أنه كائن لا محالة إلا أن يصله بمشيئة اللَّه؛ لأنه لا يكون شيء إلا بمشيئة اللَّه.

وإنما قيل له ذلك فيما بلغنا من أجل أنه وعد سائليه عن المسائل الثلاث اللواتي قد ذكرناها فيما مضى، اللواتي إحداهن المسألة عن أمر الفتية من أصحاب الكهف أن يجيبهم عنهن غد يومهم، ولم يستثن،

---

(١) ولقد وافق صاحب الفريد في إعراب القرآن المجيد الزمخشري في هذا التعليل. ينظر: ٣/ ٣٢٧.

(٢) الإنصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٣٨٦ .

فاحتبس الوحي عنه فيما قيل من أجل ذلك خمس عشرة، حتى حزنه إبطاؤه، ثم أنزل اللّه عليه الجواب عنهن، وعرف نبيه سبب احتباس الوحي عنه، وعلّمه ما الذي ينبغي أن يستعمل في عِداته وخبره عما يحدث من الأمور التي لم يأته من اللّه بها تنزيل، فقال: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ﴾ يا محمد ﴿لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ كما قلت لهؤلاء الذين سألوك عن أمر أصحاب الكهف، والمسائل التي سألوك عنها، سأخبركم عنها غداً ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾. ومعنى الكلام: إلا أن تقول معه: إن شاء اللّه، فترك ذكر (تقول) اكتفاء بما ذكر منه، إذ كان في الكلام دلالة عليه.

وكان بعض أهل العربية[1] يقول: جائز أن معنى قوله ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ استثناء من القول، لا من الفعل كأن معناه عنده: لا تقولنّ قولاً إلا أن يشاء اللّه ذلك القول، وهذا وجه بعيد من المفهوم بالظاهر من التنزيل مع خلافه تأويل أهل التأويل»[2].

وقال ابن عطية: «في الكلام حذف يقتضيه الظاهر، ويحسنه الإيجاز، تقديره: إلا أن تقول إلا أن يشاء اللّه، أو إلا أن تقول إن شاء اللّه، فالمعنى إلا أن تذكر مشيئة اللّه، فليس ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ من القول الذي نهي عنه. وقالت فرقة: قوله ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ استثناء من قوله ﴿وَلَا تَقُولَنَّ﴾ وهذا قول حكاه الطبري، ورد عليه، وهو من الفساد بحيث كان الواجب ألا يحكى»[3].

تنبيهان:

التنبيه الأول: كان نقاش المعربين والمفسرين يجري حول تعيين أركان الاستثناء وتحديد نوعه، إلا ما رأيته عند القرافي حيث إنه ناقش المسألة من جانب آخر في كتابه (الاستغناء في أحكام الاستثناء) منتقداً

(١) يعني بذلك الفراء كما سيأتي نصه بعد.
(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٢٦٤.
(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٥٠٨.

سنة المعربين والفقهاء في الاستشهاد بهذه الآية على مسألة التعليق دون الكشف عن حقيقة وجه الاستشهاد من ذلك.

قال القرافي: «هذه الآية من أشكل آي القرآن في الاستثناء. وهي أحد المواضع التي بعثتني أن أضع هذا الكتاب. وقد سألت عنها جماعة من العلماء فما وجدت أحداً أجابني عنها.

ووجه الإشكال فيها أن اللَّه تعالى أنزلها للأمر بالتعليق على المشيئة عند ذكر الوعد بالفعل، وليس فيها لفظ يقتضي التعليق. فإن (إلا) ليست شرطاً، و(أن) المفتوحة ما قال أحد إنها للشرط، فمن أين يدل هذا اللفظ على الشرط؟ مطابقة أو تضمناً أو التزاماً؟ مع أن جميع الفقهاء يستدلون بها على التعليق، ولا يكاد أحد منهم يفكر في وجه دلالتها على التعليق، فإذا قيل له: ما وجه دلالتها على التعليق؟ قال: تقدير الكلام: لا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً، حتى تقول: إن شاء الله. ويحذف كلام اللَّه تعالى كله، ويأتي بكلامٍ من قبل نفسه. وهذا لا يجوز، بل يجب على كل من يحدث في كلام اللَّه تعالى أو كلام رسول الله ﷺ أن يحافظ على الألفاظ النبوية والقواعد اللغوية، والأحكام الشرعية إن كان يتعلق بذلك الكلام حكم شرعي.

وطريق تحقيق التعليق من هذه الآية مع مراعاة القواعد المذكورة أن نقدر حالاً محذوفة بعد (إلا) وقبل (أن)، وحرف جرّ حُذف أيضاً من أن المفتوحة، وحذفه اطرد في (أن) و(أنّ) المفتوحتين المخففة والمشددة. . .فنقول: تقدير الآية: ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا معلقاً بأن يشاء الله. و(أن) مع الفعل بتأويل المصدر، فصير الكلام: إلا معلقاً بمشيئة اللَّه، فأفادنا (معلقاً) معنى التعليق، وأفادنا المصدر أنه هو المعلّق به، وصار لفظ الآية يدل على التعليق مطابقة، وهي أتم أنواع الدلالة، ولم يطرح من لفظ الآية شيء، ولا تغير حكم شرعي، ولا خولفت قاعدة لغوية، واتضحت الآية غاية الاتضاح بفضل اللَّه تعالى»[1].

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٥٤٨-٥٤٩.

ويمكن مناقشة القرافي في هذا الموضع بما يلي:

١ - ما ذكره من أن الآية خالية مما يفيد التعليق مردود بأن دلالتها على التعليق معنوية مفهومه من لفظ المشيئة ؛ لأنه قد «عُلم أن ذكر المشيئة المستصحبة في الإخبار عن الفعل المستقبل هي المشيئة المذكورة بحرف شرط، أو ما هو في معناه، كقولك: لأفعلنّ إن شاء اللّه، أو لأفعلنّ بمشيئة اللّه، أو إلا أنْ شاء اللّه وما أشبه ذلك»[1].

٢ - ما ذكره عن الفقهاء وغيرهم من تقديرهم القول ثم حذفه، معترضاً ذلك بأنه حذف لكلام اللّه وتبديله بكلام المقدِّر، نقد غير متجه ذلك أن تقدير القول محذوفاً كثيرة شواهده في القرآن الكريم «لأن من عاداتهم إضمار القول في مثل هذا الموضع، واختصار الكلام إذا طال وكان في الموجود منه دلالة على المفقود»[2].

٣ - أنه حصر إفادة التعليق بلفظ (معلقاً) فقط، بينما يرى غيره أن إفادة التعليق حاصلة في ألفاظ أخرى نحو (تقول) أو (تذكر) أو (متلبِّساً) أو غير ذلك ؛ لأن إفادة التعليق من لوازم ذكر المشيئة في مثل هذه الحال.

٤ - أن هذه العبارة الشرعية وهي ذكر المشيئة تختص بخصائص، منها ما سبق ذكره من أنها تفيد التعليق ولو خلت من أدواته، ومنها أنه يطلق عليها مفهوم الاستثناء ولو خلت من أركانه كما هو ثابت في اللغة والشرع.

قال الألوسي: «ثم اعلم أن إطلاق الاستثناء على التقييد بـ(إن شاء اللّه تعالى) بل على التقييد بالشرط مطلقاً ثابت في اللغة والاستعمال كما نص عليه السيرافي في (شرح الكتاب)... وفي الحديث (من حلف

---

(١) أمالي ابن الحاجب ١/١٩٧.

(٢) أمالي الشريف المرتضى ٢/١٢١.

على شيء فقال: إن شاء اللّٰه تعالى فقد استثنى)[١] فما قيل: إن كلمة (إن شاء اللّٰه تعالى) تسمى استثناء؛ لأنه عبر عنها هنا بقوله سبحانه ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ ليس بسديد»[٢].

التنبيه الثاني: يفهم من كلام الفراء أنه يجعل الاستثناء في هذه الآية من النهي في قوله (لا تقولنّ) كما في التوجيه الثاني حيث يقول: «وقوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۞ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ إلا أن تقول: إن شاء اللّٰه ويكون (معنى)[٣] القول: ولا تقولنّه إلا أن يشاء اللّٰه، أي: إلا ما يريد اللّٰه»[٤].

وهذا التوجيه هو المختار عند الزمخشري وغيره من معربي المعتزلة لما سبق من كونه متمشياً مع أصولهم الاعتزالية في مسألة المشيئة وخلق أفعال العباد، ولهذا ردّ الطبري هذا التوجيه وضعفه كما سبق من نصه، حيث جعل ذلك توجيهاً لبعض أهل العربية مشيراً إلى الفراء كما هي عادته.

وعلى الرغم من توافق توجيه الفراء مع توجيه المعتزلة فإن ذلك ليس أمارة كافية على اعتزالية الرجل وقوله بالعدل كما فهمته مؤلفة كتاب (أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي) - كعادتها في القطع في نسبة الإعراب إلى مذهب عقدي معيّن وتصنيف معتقدات العلماء وفق ما توصلت إليه حول الأثر العقدي لهذا الإعراب.

كل ذلك يتمّ من خلال نقص كبير في الاستقراء، ومجازفة في هذا التصنيف أو ذاك. فما تتوصل إليه هي نتائج كبيرة من مقدمات عليلة.

---

(١) الحديث صحيح، كما في جامع الترمذي برقم (١٥٣١) وسنن أبي داود ٣/ ٥٧٥، برقم (٣٢٦١)، وصحيح الجامع الصغير وزيادته، للألباني ٢/ ١٠٦٧برقم ٦٢٠٩، وإرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للألباني ٨/ ١٩٨، برقم ٢٥٧١.

(٢) روح المعاني ١٥/ ٣١٥.

(٣) في المطبوع: مع القول .

(٤) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٣٨.

تقول المؤلفة: «وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، فظاهر الآية يدل على أن جميع ما يفعله الناس يشاؤه الله ويريده. وقد رد الإمامية القائلون بالعدل ذلك بأن أوّلوا الآية بما يوافق العدل على وجوه:

الأول: أن يكون (أن) متعلقة بالكلام الظاهر من غير تقدير محذوف، ويكون ما بعد (إلا) معمولاً لفاعل، وهو اسم فاعل يعمل عمل فعله، لأنه بمعنى الاستقبال. والمعنى: لا تقولنّ إنك تفعل إلا ما يريد الله. وهذا القول الذي ارتضوه هو ما ارتضاه الفراء المعتزلي، وعليه يكون ما بعد (إلا) بمعنى المصدر، والتقدير: لا تقولن إني فاعل شيئاً غداً إلا بمشيئة الله...

الثاني: ما قرره الأخفش المعتزلي وهو كون (أن) متعلقة بقول محذوف، والمعنى: لا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن تقول إن شاء الله تعالى... وبموافقة الشيعة على تأويلات المعتزلة كالفراء والأخفش نرى أن معنى العدل عند الشيعة الإمامية كمعناه عند المعتزلة»[1].

وإذ يُسلَّم للمؤلفة ما توصلت إليه من الاتفاق في مفهوم العدل بين الإمامية والمعتزلة فإنه لا يُسلَّم لها المقدمات التي استقت منها هذه النتيجة.

إذ إنه لو افترض أن الوجه الأول هو من توجيهات المعتزلة[2] فإنه لا يلزم أن كل قائل به يكون معتزلياً، كما سبق تقريره في غير موضع من أنه لا يلزم من نسبة توجيه إعرابي إلى طائفة عقدية معينة تصنيف كل من قال به فرداً في هذه الطائفة[3].

وإذ سبق أن بعض السلف أشار إلى اعتزالية الأخفش وقوله

(١) أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٦٣٤.

(٢) ذكر الألوسي أنه اختيار جمع من المحققين. ينظر: روح المعاني ١٥/ ٣١٣.

(٣) ينظر في ذلك: المقدمة، وينظر: فقرة (أسس مهمة في التصنيف العقدي) في الفصل الثاني من هذا البحث.

بالعدل[١]، فإن الفراء لا يمكن القطع بنسبة ذلك إليه بمجرد توجيهات إعرابية في مواطن متفرقة من كتابه مقابلة بتوجيهات سلفية ناصعة في مواطن أخر[٢].

لقد كان الشريف المرتضى - مع كونه إمامياً معتزلياً - أكثر موضوعية ومصداقية في تحري الصواب في نسبة الاعتزال إلى الفراء حيث يقول في عرضه التوجيهات الإعرابية للآية السابقة: «أن نجعل حرف الشرط الذي هو (إن) متعلقاً بما يليه وبما هو متعلق به في الظاهر من غير تقدير محذوف، ويكون التقدير: ولا تقولنّ إنك تفعل إلا ما يريد اللَّه.

وهذا الجواب ذكره الفراء، وما رأيته إلا له. ومن العجب تغلغله إلى مثل هذا، مع أنه لم يكن متظاهراً بالقول بالعدل»[٣].

كان حرياً بالمؤلفة أن تحذو حذو هذا الإمامي المعتزلي في حكمها على الفراء بدلاً من أن تكون أكثر حماساً في تغليب الجانب الاعتزالي في توجيهات المعربين[٤].

ولا يعني نفي الاعتزال عن الفراء أو غيره عدم تأثرهم بشيء من طرح المعتزلة في نقاشهم ومحاوراتهم خاصة مع ما عرف عن مجالستهم إياهم. إلا أن ذلك ليس كافياً لتوجيه تهمة الاعتزال إليه، إذ إن الشواهد كثيرة مما «يمكن أن يستدل به من كتابه (معاني القرآن) على براءته من الاعتزال... وإن كان وقع منه شيء فبسبب قربه منهم، ومخالطته لهم»[٥].

وأمر آخر يبرهن على خلل تلك المقدمات ما ذكرته رأياً للأخفش المعتزلي فإنه بعينه هو توجيه الطبري وغيره من معربي أهل السنة كما سبق.

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٩)، ومبحث (المعتزلة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) ينظر: مبحث (موقف أهل السنة والجماعة) من الفصل الثاني من هذا البحث.

(٣) أمالي الشريف المرتضى ٢/ ١٢٠.

(٤) ينظر في تحقيق ذلك: مبحث (موقف أهل السنة والجماعة) في الفصل الثاني من هذا البحث، وتنظر المسألة ذات الرقم (١٢) من هذا البحث.

(٥) التفسير اللغوي للقرآن الكريم ص ٣٠٢. وينظر: ص ٢٩٨-٣٠٣.

المسألة الخامسة والأربعون

٤٢ - قال اللّه تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٢٢].

التوجيه الإعرابي:

لقد عني النحويون بهذه الآية كثيراً، إذ قلّ أن يخلو من ذكرها كتاب نحوي تقعيدي أو إعرابي.

وقد جاء توجيههم لرفع الاسم الواقع بعد (إلا) وهو لفظ الجلالة على قولين:

الأول: أن (إلا) هنا بمعنى (غير) صفة للنكرة قبلها (آلهة)، وصفة المرفوع مرفوع. ولما كان الإعراب فيها متعذّراً جعل على الاسم الواقع بعدها، وهو هنا لفظ الجلالة. والتقدير: لو كان فيهما آلهةٌ غيرُ اللهِ لفسدتا.

وهذا توجيه جمهور النحويين كسيبويه والكسائي(١) والفراء(٢) والأخفش(٣) والمبرد في أحد قوليه(٤)، والزجاج(٥) وابن ولّاد(٦)

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٦٧، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٨٢.

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٠٠. وقد جعلها الفراء محتملة أمرين: أن تكون بمعنى (غير) وبمعنى (سوى). وبعض المعربين لا ينسب إليه إلا كونها بمعنى (سوى)، ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٦٧، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ٢/ ١٥٩، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٤٨٢.

(٣) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١١٥.

(٤) ينظر: المقتضب ٤/ ٤٠٨.

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٣/ ٣٨٨.

(٦) ينظر: الانتصار لسيبويه على المبرد، تأليف: أبي العباس أحمد بن محمد بن ولّاد النحوي ت (٣٣٢)، تحقيق: د/ زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤١٦، ص ١٦٦-١٦٩ .

والرماني[١] والهروي[٢] والجرجاني[٣] والزمخشري[٤] وابن خروف[٥] والهمداني[٦] وابن مالك[٧] والقرافي[٨] وغيرهم[٩].

قال سيبويه: «هذا باب ما يكون فيه (إلا) وما بعدها وصفاً بمنزلة مثل وغير، وذلك قولك: لو كان معنا رجلٌ إلا زيد لَغُلِبنا.

والدليل على أنه وصف أنك لو قلت: لو كان معنا إلا زيدٌ لهلكنا، وأنت تريد: الاستثناء لكنت قد أحلت. ونظير ذلك قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾»[١٠].

الثاني: أن (إلا) في هذه الآية للاستثناء، ولفظ الجلالة بعدها بدل

(١) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٢٤٩.

(٢) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ١٧٣.

(٣) ينظر: المقتصد في شرح الإيضاح ٢/ ٧١٢.

(٤) ينظر: المفصل ص ٩٩، والكشاف ٣/ ٧.

(٥) ينظر: شرح جمل الزجاجي لابن خروف ٢/ ٩٦١.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٤٨١-٤٨٢.

(٧) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٢٩٨، وشرح الكافية الشافية ٢/ ٧٠١.

(٨) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناءص ٢٤٨،

(٩) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٦٧، وحروف المعاني، لأبي القاسم الزجاجي ت (٣٤٠)، تحقيق: د/ علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، ط الثانية ١٤٠٦، ص ٧، والإيضاح العضدي ص ٢٢٩، والتبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ٣٨٣، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٨٢، وشرح عيون الإعراب، تأليف: أبي الحسن علي بن فضّال المجاشعي، تحقيق: د/ حنّا جميل حداد، مكتبة المنار- الأردن، ط الأولى ١٤٠٦، ص١٧٩ والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب، لأبي نصر الحسن بن أسد الفارقي ت (٤٨٧)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٠، ص ٣٧٥، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ٢/ ١٥٩، وشرح ابن يعيش ١/ ١١، ٢/ ٨٩، ٩/ ٢٢، وسفر السعادة وسفير الإفادة، تأليف: علم الدين بن علي السخاوي ت (٦٤٢) تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، دار صادر - بيروت ط الثانية ١٤١٥، في ٢/ ٨٠٣، والبحر المحيط ٦/ ٢٨٢، والدر المصون ٨/ ١٤٢، ومغني اللبيب ص ٩٩، والفوائد الضيائية للجامي ١/ ٤٢٧، و٢/ ٣٨٢، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد للدماميني، تحقيق: د/ المفدى ٦/ ٨، ٨٥، وهمع الهوامع ٣/ ٢٣٩، و٢٧١-٢٧٣، والتركيب الاستثنائي في القرآن الكريم ص ٤٨.

(١٠) الكتاب ٢/ ٣٣١.

من (آلهة) مرفوع مثله، على الوجه الراجح في مثل هذه الصورة من كون الكلام تاماً غير موجب. والتقدير: لو كان فيهما غيرُ اللَّه لفسدتا.

وهذا توجيه أبي العباس المبرد فيما نقل عنه بعض النحويين(١).

قال أبو بكر ابن السراج: «قال أبو العباس رحمه الله: (لو كان معنا إلا زيداً(٢) لغُلِبنا)، أجود كلام وأحسنه، والدليل على جودته [و](٣) أنه بمنزلة النفي، نحو قولك: ما جاءني أحد إلا زيد، وما جاءني إلا زيدٌ، أنك لو قلت: لو كان معنا أحد إلا زيد لهلكنا، فزيد معك كما قال تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، والله تعالى فيهما، وتقول: لو كان لنا إلا زيداً أحد لهلكنا، كما تقول: ما جاءني إلا زيداً أحد، والدليل على جودة الاستثناء أيضاً أنه لا يجوز أن يكون (إلا) وما بعدها وصفاً إلا في موضع لو كان فيه استثناء لجاز»(٤).

الأثر العقدي:

المعنى العقدي الذي تجري حوله هذه المناقشات هو معنى مجمع عليه بين النحويين، وإنما الخلاف في لزومه في توجيهٍ دون آخر.

وهذا المعنى العقدي المتفق على إقراره في الآية ونفي سواه أن الآية جاءت لتقرير تفرد اللَّه تعالى بربوبية السموات والأرض ومن فيها وألوهيته، «والمعنى لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا، وفيه دلالة على أمرين أحدهما: وجوب أن لا

---

(١) ينظر: الأصول في النحو لابن السراج ١/ ٣٠١، والانتصار لابن ولّاد ص ١٦٦، وشرح جمل الزجاجي لابن خروف ٢/ ٩٦١، والإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ١/ ٣٦٣، ٣٧٠، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٨، ٢٩٠، والارتشاف ٣/ ١٥٢٨، والبحر المحيط ٦/ ٢٨٣، ومغني اللبيب ص ٩٩، والدر المصون ٨/ ١٤٤، وتعليق الفرائد ٦/ ٩١.

(٢) هكذا في المطبوع، والمختار هنا الرفع.

(٣) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٤) الأصول في النحو ١/ ٣٠١-٣٠٢

يكون مدبرهما إلا واحداً، والثاني: أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده»[1].

قال أبو البقاء العكبري: «قوله تعالى ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ الرفع على أن (إلا) صفة بمعنى (غير)، ولا يجوز أن يكون بدلاً ؛ لأن المعنى يصير إلى قولك: لو كان فيهما اللّه لفسدتا، ألا ترى أنك لو قلت: ما جاءني قومك إلا زيدٌ على البدل لكان المعنى: جاءني زيدٌ وحده.

وقيل: يمتنع البدل؛ لأن ما قبلها إيجاب، ولا يجوز النصب على الاستثناء لوجهين:

أحدهما: أنه فاسد في المعنى، وذلك أنك إذا قلت: لو جاءني القوم إلا زيداً لقتلتهم، كان معناه أن القتل امتنع لكون زيد مع القوم، فلو نصبت في الآية لكان المعنى: إنّ فساد السموات والأرض امتنع لوجود اللّه تعالى مع الآلهة، وفي ذلك إثبات إله مع اللّه.

وإذا رفعت على الوصف لا يلزم مثل ذلك؛ لأن المعنى: لو كان فيها غير اللّه لفسدتا»[2].

وقال ابن هشام: «فلا يجوز في (إلا) هذه أن تكون للاستثناء، من جهة المعنى، إذ التقدير حينئذ: لو كان فيهما آلهة ليس فيهم اللّه لفسدتا، وذلك يقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم اللّه لم تفسدا، وليس ذلك المراد، ولا جهة اللفظ»[3].

المناقشة:

لقد كان توجيه النحويين للرفع في هذه الآية خاصة، لأن النصب على الاستثناء ممتنع فيها من وجهين: معنوي ونحوي.

---

(١) الكشاف ٣/ ٧.

(٢) التبيان في إعراب القرآن ٢/ ٩١٤- ٩١٥.

(٣) مغني اللبيب ص ٩٩.

١ - أما من حيث الناحية المعنوية فيتمثل فيما قد سبق عرضه في الفقرة السابقة في بيان الأثر العقدي من كون حملها على الاستثناء يفضي إلى كون «فساد السموات والأرض امتنع لوجود اللّه مع الآلهة، وفي ذلك إثبات إله مع الله»[١].

قال القرافي: «يصير معنى الكلام: لو كان فيهما آلهة ليس اللّه تعالى معهم ولا موجوداً فيهما لفسدتا، فيقتضي الكلام بطريق اللزوم أن اللّه تعالى لو كان مع الآلهة لم يحصل الفساد، وهو مقصود المشركين، فإنهم لم يقولوا: اللّه تعالى ليس مع الآلهة، بل الجميع موجود، فيفسد معنى الاحتجاج على المشركين. بخلاف إذا قلنا: إن معناها الصفة، ورفعنا، يصير معنى الكلام: لو كان فيهما آلهة غير اللّه تعالى لفسدتا، وليس في هذا ما يقتضي القضاء بالسلب في جهة اللّه تعالى»[٢].

٢ - أما من حيث الصناعة النحوية فإن بعض النحويين منع أن يأتي المستثنى منه جمعاً نكرة كما في هذه الآية؛ لكونه شائعاً لا يمكن حصره.

قال أبو البقاء: «والجمع إذا كان نكرة لم يُستَثن منه عند جماعة من المحققين؛ لأنه لا عموم له بحيث يدخل فيه المستثنى لولا الاستثناء»[٣].

ومع ظهور هذين الوجهين إلا أن الثماميني قد أجاز النصب في الآية على الاستثناء[٤].

وقال ابن خروف: «والنصب على الاستثناء جائزٌ لو قرئ به»[٥].

---

(١) التبيان ٢/ ٩١٥. وينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٤٨٢، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٢٦١، والبحر المحيط ٦/ ٢٨٣.
(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناءص ٢٦١.
(٣) التبيان ٢/ ٩١٥. وينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٩.
(٤) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٩، ٢٦١.
(٥) شرح جمل الزجاجي لابن خروف ٢/ ٩٦١.

قال القرافي: «وأنكره الشيخ ابن عمرون إنكاراً شديداً»[١].

ولما تعذر النصب على الاستثناء بقي الرفع على الاتباع: إما على الوصفية في (إلا) وحملها على معنى (غير) ونقل الإعراب إلى الاسم بعدها، أو الاتباع على البدلية، لكون الكلام تاماً غير موجب.

ولقد اختار جمهور النحويين خروج (إلا) عن الاستثناء إلى الوصفية وكونها في هذه الآية بمعنى (غير) فلا تفيد الاستثناء بوجه ما.

وهذا استعمال سائغ فيها في مواضع محددة، كما أن (غير) تخرج عن دلالتها على الوصفية لتقع موقع (إلا) في دلالتها على الاستثناء.

قال الزمخشري: «واعلم أن (إلا) و(غير) يتقارضان ما لكل واحد منها»[٢].

وقال أبو حيان: «أصل (غير) أن تكون صفة، وأصل (إلا) أن تكون استثناء، ثم قد تحمل إحداهما على الأخرى فيما هو أصل فيها، وقد اضطرب كلام النحاة في الوصف بـ(إلا)، والمتفهم من كلام الأكثرين أنه يراد به الوصف الصناعي... ولما كانت (غير) من أخوات (مثل) يصح فيها التعريف صحّ جريها على المعرفة، والنكرة فكذلك (إلا) بمعناها تجرى على النكرة والمعرفة، ويجوز فيها البدل كما جاز في (غير)»[٣].

ويشترط النحويون لخروج (إلا) عن أصلها من الاستثناء إلى الوصفية شروطاً هي:

١ - أن يكون الموصوف نكرة - كما في الآية - أو قريباً من النكرة.

٢ - أن يكون الموصوف جمعاً صريحاً - كما في الآية - أو في قوة الجمع.

(١) الاستغناء في الاستثناء ص ٢٤٩.

(٢) المفصل في صنعة الإعراب ص ٩٩. وينظر: الكوكب الدرّي للأسنوي ص ٢٧٥.

(٣) ارتشاف الضرب ٣/ ١٥٢٦.

٣ - أن يكون الموصوف مذكوراً غير محذوف.

٤ - أن تقع في موضع يصح حمله على الاستثناء.

قال أبو حيان: «وشرط الوصف بـ(إلا) أن يتقدّمها موصوف فلا يحذف، وتبقى هي بخلاف (غير) فلا يجوز في: قام القوم إلا زيدٌ: قام إلا زيدٌ، ويجوز في: قام القوم غير زيد، أن تقول: قام غيرُ زيد، ويجوز الوصف بها حيث يجوز البدل وحيث لا يجوز[1]، وزعم المبرد أنه لا يجوز الوصف بها إلا حيث يجوز البدل[2]، وكون (إلا) لا تكون صفة إلا حيث يصح الاستثناء كالمجمع عليه من النحويين.»[3].

وإنما رجح جمهور النحويين الوصفية على البدلية كما سبق من وجهين معنوي ونحوي:

١ - أما من حيث المعنى فقد سبقت الإشارة إلى وجه فساد المعنى في توجيه البدلية، وأنه يلزم من ذلك أن يصير المعنى: لو كان فيها اللّه لفسدتا، تعالى اللَّه عن ذلك؛ لأن المبدل منه في حكم الساقط.

٢ - أما من حيث المعيار النحوي فإنه يتمثل فيما يأتي:

أ - كون البدل إنما يتأتى في الكلام غير الموجب، وأما في الإثبات فهو غير جائز.

ب - أن المبدل منه في حكم الساقط المستغنى عنه بالبدل.

قال عبد القاهر الجرجاني: «ولا يجوز هذا البدل في الموجب نحو أن تقول: جاءني القوم إلا زيدٌ، لفساد المعنى إذ المبدل منه يجب أن يكون في حكم الساقط، وإذا أسقطت (القوم) بقي: جاءني إلا زيدٌ، وهذا محال؛ لأن القصد أن تجعل

---

(١) أي يجوز الوصف بها سواء كان الكلام موجباً أو غير موجب.

(٢) بأن يكون الكلام غير موجب.

(٣) ارتشاف الضرب ٣/ ١٥٢٧-١٥٢٨.

زيداً خارجاً من جملة القوم عارياً من المجيء، فإذا جعلته فاعل المجيء كنت قد أسقطت القوم وأثبته، وهذا عكس الغرض»[1].

ومن المعلوم أن «غير الموجب ثلاثة أضرب: النفي والنهي والاستفهام، والموجب ما لم يكن واحداً منها»[2].

والمتأمل في الآية يلحظ أنها خالية من هذه الأمور الثلاثة. لكن النقاش قد جرى حول دلالة (لو) على الإيجاب أو المنع، فإن الجمهور حملوها على الإيجاب، وحينئذٍ يمتنع البدل؛ لأن البدل إنما يكون في الاستثناء التام غير الموجب كما هو متقرر عند النحويين كما ذكره السيرافي[3] والرماني[4] والجرجاني[5] وابن الحاجب[6] وابن مالك[7] وابن هشام[8] وغيرهم.

قال أبو سعيد السيرافي: «لا يكون في (لو) بدلٌ بعد (إلا) لأنها في حكم اللفظ تجري مجرى الموجب... ووجه آخر من فساده أنه إذا قال: لو كان معنا إلا زيد لهلكنا، وهو يريد الاستثناء لكان محالاً؛ لأنه يصير في المعنى: لو كان معنا زيدٌ لهلكنا؛ لأن البدل بعد (إلا) في الاستثناء موجب، وكذلك ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ لو كان على البدل

(١) المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني ٢/ ٧٠٢.
(٢) المقتصد ٢/ ٧٠١.
(٣) ينظر: شرح الكتاب للسيرافي خ ٢/ ١١٧.
(٤) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٢٤٩.
(٥) ينظر: المقتصد ٢/ ٧١٢.
(٦) ينظر: الإيضاح في شرح المفصل ١/ ٣٧٠.
(٧) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٢٩٨.
(٨) ينظر: مغني اللبيب ص ٩٩.

لكان التقدير: لو كان فيهما اللَّه لفسدتا، وهذا فاسد»[١].

وقال ابن مالك: «ولا يجوز أن يجعل (إلا الله) بدلاً ؛ لأن شرط البدل في الاستثناء صحة الاستغناء به عن الأول، وذلك ممتنع بعد (لو) كما يمتنع بعد (إنْ) ؛ لأنهما حرفا شرط، والكلام معهما موجب... فصح قول سيبويه إن (لو) لم يفرّغ العامل بعدها لما بعد (إلا) كما فرّغ بعد النفي، وإن كان ما يدل عليه من الامتناع شبيهاً بالنفي، ولو كانت مستحقة لتفريغ ما يليها من العوامل لكانت مستحقة لغير ذلك، مما يختص بحروف النفي كزيادة (من) في معمول ما يليها، وإعماله في (أحد) و(شَفْرٍ)[٢] ونحوهما، وكنصب جواب مقرون بالفاء»[٣].

وقال القرافي: «ولا يمكن أن يكون (إلا الله) بدلاً كما في قولك: ما فيهما آلهة إلا الله ؛ لأن (لو) وجوابها بمنزلة الموجب، والبدل لا يكون في الموجب، وإنما كانت بمنزلة الموجب؛ لأنها شرط فيما مضى، كما أن (إنْ) شرط فيما يُستقبل، وهم لا يقولون: إن قام أحد إلا زيدٌ فعاقبه، فكذلك هاهنا، وأيضاً لو جعلته بدلاً لوجب أن يحل محلّ الأول، ولو حلّ محله لفسد المعنى ؛ لأنه كان يكون الكلام: لو كان فيهما اللَّه لفسدتا. تعالى اللَّه عن ذلك علواً كبيراً»[٤].

ج - أنه على فرض دلالة (لو) على النفي فإنه نفي معنوي، والصحيح «أنه لا يجري النفي المعنوي مجرى النفي اللفظي،

---

(١) شرح الكتاب للسيرافي ٣/ ١١٧.

(٢) قال في لسان العرب في مادة (شفر): «وشَفْرٌ أي: أحد... قال ذو الرمة فيه بلا حرف نفي:

تمرُّ بنا الأيّام ما لمحت بنا بصيرةُ عينٍ من سوانا، على شَفْرِ

أي ما نظرت عين منا إلى إنسان سوانا». ٤/ ٤١٩.

(٣) شرح التسهيل ٢/ ٢٩٨.

(٤) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٨.

ألا ترى أنك تقول: أبى القومُ إلا زيداً، بالنصب ليس إلا، ولو كان النفي المعنوي كاللفظي لجاز: أبى القومُ إلا زيدٌ، وكان المختار، وههنا أولى؛ لأن النفي محقق غير مقدّر فيه إثبات، وفي (لو) مقدّر ما بعدها الإثبات، وإنما قُدر فيه النفي لمّا كان الإثبات تقديراً»[1].

ويرى القائلون بالبدلية أن الكلام هنا غير موجب في المعنى، إذ «إنه بمنزلة النفي، نحو قولك: ما جاءني أحد إلا زيد، وما جاءني إلا زيدٌ»[2]. ولهذا ساغ البدل مما قبل (إلا) «لأن البدل في غير الموجب أحسن من الوصف»[3].

قال ابن هشام: «وزعم المبرد، أن (إلا) في هذه الآية للاستثناء، وأن ما بعدها بدل، محتجاً بأن (لو) تدل على الامتناع، وامتناع الشيء انتفاؤه، وزعم أن التفريغ بعدها جائز، وأن نحو (لو كان معنا إلا زيدٌ)، أجود كلام»[4].

وقد سبق عرض الأدلة في حمل (لو) على الإيجاب لكونها شرطاً وعدم قبولها خصائص حروف النفي من الدخول على النكرات العامة وزيادة (من) وغير ذلك فلا «يقولون: لو جاءني ديّارٌ أكرمته، ولا: لو جاءني من أحد أكرمته، ولو كانت بمنزلة النافي لجاز ذلك كما يجوز: ما فيها ديّار، وما جاءني من أحدٍ، ولما لم يجز ذلك دلّ على أن الصواب قول سيبويه: إنّ (إلا) وما بعدها صفة»[5].

كما احتج القائلون بالبدلية على صحة الاستثناء والرفع على البدلية

---

(١) الإيضاح في شرح المفصل ١/ ٣٧٠.
(٢) الأصول في النحو ١/ ٣٠١.
(٣) الدر المصون ٨/ ١٤٤.
(٤) مغني اللبيب ص ٩٩.
(٥) مغني اللبيب ص ٩٩.

بما اتفق عليه «من أنه لا يجوز أن يكون (إلا) وما بعدها وصفاً إلا في موضع لو كان فيه استثناء لجاز»[1]، وهنا قد أجاز فيها المعارض الوصفية فصح الاستثناء.

وما ذكره هؤلاء من الاتفاق على أنه لا يصلح الوصف بها إلا حيث يصح الاستثناء صحيح، ولكن ما منعه النحويون من الاستثناء في هذه الآية «إنما يعنون الاستثناء المتصل، وأما المنقطع فيصلح وهو سائغ في هذه الآية، فالوصف سائغ»[2].

على أن بعض النحويين لا يلتزم هذا الشرط فيجيز وقوعها صفة مع تعذّر الاستثناء، ومثّل له بهذه الآية[3].

تنبيه:

قد حظي التوجيه الأول القائم على صرف (إلا) إلى معنى (غير) والوصفية فيها بترجيح جمهور النحويين له من لدن سيبويه، في حين أن توجيه البدلية لم يسند إلا إلى المبرد[4] على نقل كثير من النحويين كما سبق[5]. إلا أن رأيه في المقتضب موافق لرأي الجمهور بحملها على الوصفية.

قال المبرد: «هذا باب: ما تقع فيه (إلا) وما بعدها نعتاً بمنزلة (غير)، وما أضيفت إليه.

---

(١) الأصول في النحو ١/ ٣٠١-٣٠٢

(٢) الارتشاف ٣/ ١٥٢٨.

(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ١٠١، وهمع الهوامع ٣/ ٢٧٣.

(٤) نسب السمين وابن هشام إلى ابن الضائع وأبي علي الشلوبين رأياً يحمل (إلا) في الآية على معنى (غير) التي بمعنى (مكان) وكأنه جمع بين الرأيين. قال السمين: «ولكنه قريب من تفسير المعنى لا من تفسير الإعراب». الدر المصون ٨/ ١٤٤، ومغني اللبيب ص ٩٩.

(٥) ينظر: الأصول في النحو لابن السراج ١/ ٣٠١، والانتصار لابن ولّاد ص ١٦٦، وشرح جمل الزجاجي لابن خروف ٢/ ٩٦١، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٨، ٢٩٠، والارتشاف ٣/ ١٥٢٨، ومغني للبيب ص ٩٩، والدر المصون ٨/ ١٤٤، وتعليق الفرائد للدماميني ٦/ ٩٠.

وذلك قولك: لو كان معنا رجل إلا زيد لهلكنا. قال اللَّه ﷻ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، المعنى - واللَّه أعلم -: لو كان فيهما آلهة غيرُ اللَّه...»[١].

فهل هذا التباين بين هذين الموقفين خطأ في فهم كلام المبرد؟ أو هو عدول منه عن هذا الرأي؟.

يرى ابن مالك رحمه اللَّه الاحتمال الأول حيث يقول: «وحكى ابن السراج أن أبا العباس المبرد قال: (لو كان معنا إلا زيد، أجود كلام وأحسنه)، وكلام المبرد في المقتضب مثل كلام سيبويه، أعني أن التفريغ والبدل بعد (لو) غير جائز، وأن (إلا) لا يوصف بها إلا حيث يصح الاستثناء، ولا يوصف بها إلا ما يوصف بغير، وذلك النكرة والمعرفة التي بالألف واللام على غير معهود.. هذا كلام المبرد، وهو موافق لكلام سيبويه ولكلام أبي الحسن الأخفش في كتابه. وقد قَبِلَ ما نسب ابن السراج إلى المبرد ابنُ ولّاد ورد عليه[٢]. وقَبِلَه أيضاً أبو علي الشلوبين[٣] قبولَ راضٍ به. وأما ابن خروف فأنكر ثبوت ذلك عن المبرد[٤] وأنكر على ابن ولاد الاشتغال بردّ ما لم يصح ثبوته»[٥].

---

(١) المقتضب ٤/٤٠٨.

(٢) قد سبق ذكر مواضع ذلك في كتاب سيبويه ومعاني القرآن للأخفش وكتاب الأصول لابن السراج.

(٣) لم أجد كلام الشلوبين في شرح المقدمة الجزولية الكبير، ولا في التوطئة، تأليف أبي علي الشلوبين ت (٦٥٤) تحقيق: د/ يوسف أحمد المطوع، مطابع سجل العرب - القاهرة، بدون ط ١٤٠١.

(٤) وافق ابن خروف النحويين في نسبة البدلية إلى المبرد في شرح الجمل ٢/ ٩٦١. ولم أجد شيئاً في المطبوع من كتابه شرح كتاب سيبويه، المسمى «تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب»، تأليف أبي الحسن علي من محمد الإشبيلي المعروف بابن خروف ت (٦٠٩)، تحقيق: خليفة محمد خليفة بديري، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤١٥.

(٥) شرح التسهيل ٢/٢٩٩.

ويرى الشيخ عبد الخالق عضيمه رحمه اللّٰه احتمال رجوعه عن هذا الرأي حيث يقول: «هذا ما قاله المبرد في نقده لسيبويه، ونراه هنا قد مثل للوصف بإلا بقوله: لو كان معنا رجل إلا زيد لهلكنا، وهو من أمثلة سيبويه، كما استشهد بشواهد سيبويه الشعرية، وهذا يعتبر منه رجوعاً قاله في نقد سيبويه.

وقد ردّ على المبرد رداً طويلاً ابن ولّاد في الانتصار، ولو وقف على ما في المقتضب لعرف أن المبرد عدل عن رأيه»[1].



(١) المقتضب ٤/٤٠٨، هامش رقم ١.

المسألة السادسة والأربعون

٤٦ - قال اللّه تعالى ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ۞ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النمل ٢٧/ ١٠-١١].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في الحكم الإعرابي لـ(مَنْ) من قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾، وذلك على أقوال، هي:

الأول: أنه استثناء متصل من قوله (المرسلون) قبل (إلا)، فاسم الموصول مبني جائز فيه الوجهان: النصب على الاستثناء والرفع على البدلية، مما قبل (إلا) وهو (المرسلون)، والاتباع أقوى ؛ لأنه في كلام تام غير موجب، فيترجح الإبدال على لغة الحجاز وتميم معاً.

وهذا توجيه مقاتل[1] والحسن البصري[2] وابن جريج[3]، والضحاك[4]، وهو اختيار ابن قتيبة[5][6]، وأحد توجيهي أبي جعفر النحاس[7]، وأجازه المنتجب الهمداني[8].

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٤/ ٢٥١، والبحر المحيط ٧/ ٥٦.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ١٥٧، والمحرر الوجيز ٤/ ٢٥١، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٤٦، والبحر المحيط ٧/ ٥٦.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ١٥٧، والمحرر الوجيز ٤/ ٢٥١.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٤٦، والبحر المحيط ٧/ ٥٦.

(٥) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٢١٩.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ١٥٧.

(٧) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٤٧.

(٨) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٦٧٥.

قال الطبري: «والصواب من القول في قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ﴾ عندي غير ما قاله هؤلاء الذين حكينا قولهم من أهل العربية، بل هو القول الذي قاله الحسن البصري وابن جريج ومن قال قولهما، وهو أن قوله استثناء صحيح من قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ استثناء صحيح من قوله ﴿لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم﴾ منهم فأتى ذنباً، فإنه خائف لديه من عقوبته»[(١)].

قال ابن عطية: «قال مقاتل وغيره: الاستثناء متصل، وهو من الأنبياء»[(٢)].

الثاني: أنه استثناء متصل من مستثنى منه محذوف، والتقدير: إنه لا يخاف لدي المرسلون، وإنما يخاف غيرُهم إلا من ظلم.

وهذا أحد توجيهي الفراء[(٣)].

الثالث: أنه استثناء منقطع عما قبل (إلا)، وعليه فهو منصوب ليس غير عند الحجازيين، أما عند بني تميم فيجوز فيه النصب والرفع على البدلية.

وهذا التوجيه الآخر للفراء[(٤)] والنحاس[(٥)]، والهمداني[(٦)]. وهو توجيه الزجاج[(٧)] ومكي[(٨)] والواحدي[(٩)] والعكبري[(١٠)] والقرطبي[(١١)]

---

(١) تفسير الطبري ١٩/ ١٥٨.

(٢) المحرر الوجيز ٤/ ٢٥١.

(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧، وتأويل مشكل القرآن ص ٢١٩، والفريد ٣/ ٦٧٥.

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧، والمحرر الوجيز ٤/ ٢٥١، والاستغناء في أحكام الاستثناءص ٣٨٦، والبحر المحيط ٧/ ٥٥.

(٥) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٦٧٥.

(٧) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ١١٠.

(٨) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٤٦.

(٩) ينظر: الوسيط ٣/ ٣٧٠.

(١٠) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١٠٠٥.

(١١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٤٦- ١٤٧.

والطوفي[١] وأبي حيان[٢] والسمين الحلبي[٣].

قال أبو البقاء العكبري: «قوله تعالى ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ هو استثناء منقطع في موضع نصب. ويجوز أن يكون في موضع رفع بدلاً من الفاعل»[٤].

وقال السمين: «فيه وجهان: أحدهما: أنه استثناء منقطع؛ لأن المرسلين معصومون من المعاصي. وهذا هو الظاهر الصحيح.

والثاني: أنه متصل. ولأهل التفسير فيه عبارات ليس هذا موضعها. وعن الفراء أنه متصل لكن من جملة محذوفة، تقديره: وإنما يخاف غيرهم إلا من ظلم... وقدره الزمخشري بـ(لكن)، وهي علامة على أنه منقطع، وذكر كلاماً طويلاً[٥]. فعلى الانقطاع يكون منصوباً فقط على لغة الحجاز. وعلى لغة تميم يجوز فيه النصب والرفع على البدل من الفاعل قبله. وأما على الاتصال فيجوز فيه الوجهان على اللغتين، ويكون الاختيار البدل؛ لأن الكلام غير موجب»[٦].

الرابع: أن (إلا) في هذه الآية ليست للاستثناء ولا للإخراج بعد الإدخال ولا العكس بل هي للتشريك بمعنى واو النسق، والتقدير: إنه لا يخاف لديّ المرسلون ولا من ظلم ثمّ بدل حسناً بعد سوء.

وقد نُسب هذا التوجيه لبعض النحويين[٧].

---

(١) ينظر: الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، تأليف: أبي الربيع سليمان الطوفي الصرصري الحنبلي ت(٧١٦)، تحقيق: د/ محمد بن خالد الفاضل، مكتبة العبيكان - الرياض، ط الأولى ١٤١٧، ص ٦١٧.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٥٥.

(٣) ينظر: الدر المصون ٨/ ٥٧٧-٥٧٨.

(٤) التبيان للعكبري ٢/ ١٠٠٥.

(٥) ينظر: الكشاف ٣/ ١٣٤.

(٦) الدر المصون ٨/ ٥٧٧-٥٧٨.

(٧) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ١٥٧، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٢١٩، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠، والأزهية للهروي ص ١٨٧، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ١٤٦، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٣٨.

قال الفراء عن هذه الأقوال الثلاثة الأخيرة: «في هذه وجهان: أحدهما: أن تقول: إن الرسل معصومة مغفور لها آمنة يوم القيامة. ومن خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً[1] فهو يخاف ويرجو، فهذا وجه.

والآخر أن تجعل الاستثناء من الذين تُركوا في الكلمة؛ لأن المعنى: لا يخاف المرسلون إنما الخوف على غيرهم. ثم استثنى فقال: إلا من ظلم فإنّ هذا لا يخاف يقول: كان مشركاً فتاب وعمل حسناً فذلك مغفور له ليس بخائف.

وقد قال بعض النحويين: إن (إلا) في اللغة بمنزلة الواو، وإنما معنى هذه الآية: لا يخاف لديّ المرسلون ولا من ظلم ثم بدل حسناً وجعلوا مثله قوله تعالى ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [البقرة ٢/ ١٥٠]، أي: ولا الذين ظلموا. ولم أجد العربية تحتمل ما قالوا»[2]

الأثر العقدي:

قال القرافي: «اختلف العلماء في هذا الاستثناء بناء على قاعدة عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الصغائر والكبائر، فقال مقاتل وغيره: الاستثناء متصل، والمستثنى من الأنبياء... وقال الفراء وجماعة: الاستثناء منقطع، وهو إخبار عن غير الأنبياء، كأنه قال: لكن من ظلم من غير المرسلين ثم تاب فإني غفور رحيم»[3].

ولا جدل أن ظاهر الآية جاء مبيناً أن بعض المرسلين قد وقع منه ظلم النفس بالخطيئة ثم يمنّ اللّه عليه بتبديل السيئة حسنة فيمنّ عليه مرة أخرى بالمغفرة.

---

(١) أي من غير الأنبياء، فهو استثناء منقطع.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧.

(٣) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٨٦.

هذا هو ظاهر الآية وهذا هو الموافق لمذهب أهل السنة والجماعة من أتباع السلف في مسألة العصمة من جواز وقوع الخطأ من أحدهم من غير إقرار عليه، ومن غير إمساس بجانب النبوة كما سبق بيانه[1].

وقد نقل الطبري وغيره عن عدد من السلف أن الآية نصّ على إسناد الظلم إلى بعض الأنبياء وأن ذلك مغفور لهم[2].

قال الطبري: «يقول جلّ ذكره: فناداه ربه: يا موسى لا تخف من هذه الحية، ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾، يقول: إني لا يخاف عندي رسلي وأنبيائي الذين أختصهم بالنبوة، إلا من ظلم منهم، فعمل بغير الذي أُذن له في العمل به. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل... عن ابن جريج... قال: لا يخيف اللّه الأنبياء إلا بذنب يصيبه أحدهم، فإن أصابه أخافه حتى يأخذه منه.. عن الحسن... قال: إني إنما أخفتك لقتلك النفس، قال: وقال الحسن: كانت الأنبياء تذنب فتعاقب»[3].

وقال المنتجب الهمداني: «المعنى: إلا من ظلم من المرسلين، أي: إلا من أذنب منهم ذنباً من صغائر الذنوب؛ لأن صغائر الذنوب لا يسلم منها أحد، فالظلم على هذا يراد به شيء من الصغائر، وذلك لا يسلم منه بشرٌ إلا من عصمه اللّه منه، وقليل ما هم»[4].

ولقد اختار هذا جماعة من المعربين ممن عرفت موافقتهم لمعتقد السلف كابن قتيبة والطبري والنحاس.

ويرى بعض المعربين ممن يرى مطلق العصمة للأنبياء في كل شيء - كما هو رأي المعتزلة وجمهور الأشاعرة في هذه المسألة - وجوبَ صرف الآية عن هذه الدلالة إلى توجيه آخر غير كونه استثناء متصلاً من

---

(١) ينظر: المسائل ذوات الأرقام: (٥، ٦، ٧، ٨، ٢٤)، والفصل الخامس من هذا البحث.
(٢) ينظر: القول الأول في الفقرة السابقة.
(٣) تفسير الطبري ١٩/ ١٥٧.
(٤) الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٦٧٥.

المرسلين، وذلك بأحد الأوجه الثلاثة الباقية: إما كونه من مستثنى منه محذوف، أو كونه على الانقطاع، أو صرف (إلا) إلى معنى الواو.

قال أبو حيان: «والأظهر أن قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ استثناء منقطع، والمعنى: لكن من ظلم غيرهم. قاله الفراء وجماعة، إذ الأنبياء معصومون من وقوع الظلم الواقع من غيرهم»(١).

وقال السمين: «فيه وجهان: أحدهما: أنه استثناء منقطع؛ لأن المرسلين معصومون من المعاصي. وهذا هو الظاهر الصحيح»(٢).

المناقشة:

لقد سبق في الفقرة السابقة أن كون هذا الاستثناء متصلاً من المستثنى منه المذكور وهو قوله (المرسلون) هو أولى التوجيهات لاعتبار لفظي بكونه ظاهر الآية، ولاعتبار عقدي بكونه موافقاً لمذهب أهل السنة والجماعة.

أما التوجيهات الأخرى فيمكن مناقشتها بما يأتي:

أما توجيه الجمهور بحمله على الانقطاع فليس ثمة ما يحمل على ذلك سوى المعنى العقدي الذي يراه أولئك في عصمة الأنبياء.

ولقد ظهر من خلال الفقرة السابقة أن مذهب السلف هو جواز نسبة الخطأ إلى الأنبياء من غير إقرار عليه في غير جانب النبوة، وبهذا يضعف مستمسك هؤلاء.

هذا بالإضافة إلى المعيار النحوي في ترجيح اتصال الاستثناء على انقطاعه.

قال أبو الحسن الرماني: «ولا يحمل على المنقطع متى حسُنَ المتصل؛ لأنه الأصل في الكلام والأسبق إلى الأفهام»(٣).

---

(١) البحر المحيط ٧/ ٥٥.

(٢) الدر المصون ٨/ ٥٧٧.

(٣) الجامع لعلم القرآن لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (مخطوط) ١٠/ ٣.

وأما حمله على حذف المستثنى منه فضعيف جداً مفضٍ إلى خلل اللغة وفساد الكلام.

قال أبو جعفر النحاس: «استثناء من محذوف محال؛ لأنه استثناء من شيء لم يُذكر، ولو جاز هذا لجاز: إني لا أضرب[1] القومَ إلا زيداً، بمعنى: لا أضرب القوم إنما أضرب غيرهم إلا زيداً. وهذا ضد البيان، والمجيء بما لا يعرف معناه»[2].

كما أن الإضمار خلاف الظاهر ولا يلجأ إليه إلا بدليل ظاهر.

قال ابن قتيبة رحمه الله: «. . .وهو يبعد؛ لأن العرب إنما تحذف من الكلام ما يدل عليه ما يظهر، وليس في ظاهر هذا الكلام - على هذا التأويل - دليل على باطنه»[3].

كما أن حمل (إلا) على معنى الواو «أبعد؛ لاختلاط المعاني»[4]، فالواو للإدخال، و(إلا) للإخراج، فلا يمكن تعاقبهما مع اختلاف الدلالة.

قال الفراء: «لم أجد العربية تحتمل ما قالوا؛ لأني لا أجيز: قام الناسُ إلا عبد اللّه، وهو قائم، إنما الاستثناء أن يخرج الاسم الذي بعد (إلا) من معنى الأسماء قبل (إلا). وقد أُراه جائزاً أن تقول: عليك ألف سوى ألفٍ آخر، فإن وضعت (إلا) في هذا الموضع صلحت، وكانت (إلا) في تأويل ما قالوا. فأما مجردة، قد استثني قليلها من كثيرها فلا»[5].

وقال ابن القيم: «وأما قول بعض الناس: إن (إلا) بمعنى الواو، والمعنى: ولا من ظلم، فخبطٌ منه، فإن هذا يرفع الأمان عن اللغة،

---

(١) في المطبوع: إني أضرب القوم، والتصويب من البحر المحيط ٧/ ٥٦، والدر المصون ٨/ ٥٧٧.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠. وينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٤٦.

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٩.

(٤) مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٤٦.

(٥) معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧.

ويوقع اللبس في الخطاب، والواو و(إلا) متنافيتان، فإحداهما تثبت للثاني نظير حكم الأول، والأخرى تنفي عن الثاني ذلك، فدعوى تعاقبهما دعوى باطلة لغة وعرفاً»(١).

وما هذان التوجيهان وأمثالهما إلا مظهر من مظاهر تعسف بعض المعربين والمفسرين في حملهم نصوص القرآن على مقتضى مقرراتهم العقدية حتى ولو كان فيها كسر لسنن كلام العرب والخروج عن مألوفه، مما لا يعرفه أساطين علماء العربية.

فإذا كان بعض المعربين من أهل الكلام قد تقرر لديه أنه قد «ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام «ومن ثمّ لزم عندهم وفق هذه المسلّمة الكلامية العقلية أنه يجب صرف «كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما يفعل مثل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أولا يجوز»(٢).

أقول إذا كان هذا منهج بعضهم فلا غرابة بعد ذلك أن يكون في بعض هذه الأوجه بعدٌ وشطط عن سواء السبيل.

ولقد أحسن ابن قتيبة رحمه اللَّه حيث يقول: «يستوحش كثير من الناس أن يلحقوا بالأنبياء ذنوباً، ويحملهم التنزيه لهم صلوات اللَّه عليهم، على مخالفة كتاب اللَّه جل ذكره، واستكراه التأويل، وعلى أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة التي لا تُخِيل عليهم، أو على من علم منهم أنها ليست لتلك الألفاظ بشكل، ولا لتلك المعاني بلفق»(٣).

---

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٩٩- ١٠٠.
(٢) أمالي المرتضى ١/ ٤٧٧.
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٤٠٢.

هذا ولقد تناول بعض المفسرين والمعربين مبحثاً آخر في الآية متصلاً بمبحث تحديد نوع الاستثناء، وهو ما يبدو من تعارض بين صدر الآية وخاتمتها، حيث إنها في أولها تنفي الخوف عن المرسلين إلا من ظلم منهم - على قول الاتصال -، أو من غيرهم - على قول الانقطاع - ثم تأتي خاتمة الآية بصفتي المغفرة والرحمة مما ينفي الخوف عن هؤلاء.

فيرى الطبري أن الكلام عن الرسل قد تمّ عند قوله (إلا من ظلم)، ثم يُستأنَف كلامٌ جديد بعد ذلك عن الرسل وغيرهم من الخلق، على تقدير محذوف.

قال الطبري: «فإن قال قائل: فما وجه قيله إن كان قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ استثناءً صحيحاً وخارجاً من عداد من لا يخاف لديه من المرسلين، وكيف يكون خائفاً من كان قد وُعِد الغفران والرحمة؟ قيل: إن قوله ﴿ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾ كلام آخر بعد الأول، وقد تناهى الخبر عن الرسل من ظلم منهم، ومن لم يظلم عند قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾، ثم ابتدأ الخبر عمن ظلم من الرسل، وسائر الناس غيرهم. وقيل: فمن ظلم ثمّ بدّل حسناً بعد سوء فإني غفور رحيم.

فإن قال قائل: فعلام تعطف إن كان الأمر كما قلت بـ(ثم) إن لم يكن عطفاً على قوله: ﴿ظَلَمَ﴾؟. قيل: على متروك استغني بدلالة قوله ﴿ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾ عليه عن إظهاره، إذ كان قد جرى قبل ذلك من الكلام نظيره، وهو: فمن ظلم من الخلق»[1].

ويرى النحاس توجيهاً مخالفاً - هو الأرجح في نظري - يقوم على إجراء الآية على ظاهرها دونما تقدير محذوف بكونها خاصة بالأنبياء في صدرها وخاتمتها، وأن ختمها بصفتي الرحمة والمغفرة لا يعني نسيانهم خطاياهم وقطعهم بكمال توبتهم.

---

(١) تفسير الطبري١٩/ ١٥٨.

قال النحاس: «فإن قال قائل: فما معنى الخوف بعد التوبة والمغفرة؟ قيل له: هذه سبيل العلماء بالله جل وعزّ أن يكونوا خائفين من معاصيهم، وجلين، وهم أيضاً لا يأمنون أن يكون قد بقي من أشراط التوبة شيء لم يأتوا به، فهم يخافون من المطالبة به»(١).

وقال القرطبي: «وإذا أحدث المقرَّب حدثاً فهو وإن غفر له ذلك الحدث فأثر ذلك الحدث باق، وما دام الأثر والتهمة قائمة فالخوف كائن لا خوف العقوبة ولكن خوف العظمة»(٢).



(١) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٤٧/١٣. وينظر: روح المعاني ٢١٦/١٩-٢١٧.

المسألة السابعة والأربعون

٤٧ - قال اللّه تعالى ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النمل ٢٧/ ٦٥].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في إعراب لفظ الجلالة من هذه الآية على أقوال، منها:

الأول: أنه استثناء متصل، في كلام تام غير موجب فيجوز فيما بعد (إلا) الوجهان: الإتباع والنصب، وقد جاء في هذه الآية بالإتباع على الوجه الأرجح. فلفظ الجلالة مرفوع على البدلية من لفظ (من) المراد به غاية العموم، فهو منزلة لفظ (أحد) فالتقدير: لا يعلم أحد الغيبَ إلا اللّه.

وهذا توجيه الزجاج[(١)] والنحاس[(٢)] والعكبري[(٣)] والقرطبي[(٤)] والمنتجب الهمداني[(٥)] وابن القيم[(٦)]، ونسبه الطبري إلى بعض البصريين[(٧)].

قال ابن القيم: «والصواب أن الاستثناء متصل، وليس في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه؛ لأن من في السموات والأرض ههنا أبلغ صيغ العموم، وليس المراد بها معيّناً، فهي في قوة (أحد) المنفي

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ١٢٧.
(٢) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٢١٨.
(٣) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١٠١٢.
(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٠٢.
(٥) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٦٩٣.
(٦) ينظر: بدائع الفوائد ٣/ ٨٨- ٩١.
(٧) ينظر: تفسير الطبري ٢٠/ ١٠.

بقولك: لا يعلم أحدٌ الغيب إلا اللَّه، وأتى في هذا بذكر السموات والأرض تحقيقاً لإرادة العموم والإحاطة فالكلام مؤدٍّ معنى: لا يعلم أحد الغيبَ إلا اللهُ»[١].

الثاني: أنه استثناء متصل في كلام تام غير موجب فترجح الإبدال، على أن الجار والمجرور في قوله ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ متعلقان بفعل محذوف غير (استقر) ونحوه، وإنما يقدر بكون خاص هو: يُذكَر. والتقدير: لا يعلم من يُذكَر في السموات والأرض الغيبَ إلا الله.

وهذا توجيه ابن مالك[٢].

قال ابن مالك رحمه الله: «والصحيح عندي أن الاستثناء في الآية متصل، و(في) متعلقة بغير استقرّ من الأفعال المنسوبة على الحقيقة إلى اللَّه تعالى وإلى المخلوقين بـ(ذُكِر) و (يُذْكَر)، فكأنه قيل: لا يعلم من يذكر في السموات والأرض الغيبَ إلا الله»[٣].

الثالث: أنه استثناء متصل في كلام تام غير موجب، على أن الجار والمجرور متعلقان بكون عام هو (استقر) مسنداً إلى فاعل مضاف إلى الضمير، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه الضمير مقامه، ثم استتر الضمير.

وهو الاختيار الثاني عند ابن مالك.

قال ابن مالك: «ويجوز تعليق (في) بـ(استقر) مسنداً إلى مضاف حذف وأقيم المضاف إليه مقامه، والتقدير: لا يعلم من استقرّ ذكره في السموات والأرض الغيبَ إلا الله. ثم حُذف الفعل والمضاف واستتر الضمير لأنه مرفوع»[٤].

---

(١) بدائع الفوائد ٣ / ٨٩ .

(٢) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٢٨٨، وبدائع الفوائد ٣/ ٨٨ .

(٣) شرح التسهيل ٢/ ٢٨٨.

(٤) شرح التسهيل ٢/ ٢٨٨- ٢٨٩.

الرابع: أنه استثناء منقطع في كلام تام غير موجب، وقد جاء على لغة بني تميم في جواز إتباع المستثنى المنقطع. أما الحجازيون فيلتزمون فيه النصب.

وهذا توجيه الزمخشري(١). وأيده أبو حيان(٢)، والألوسي(٣).

قال الزمخشري: «فإن قلت لم رفع اسم اللَّه، والله يتعالى أن يكون ممن في السموات والأرض؟ قلت: جاء على لغة بني تميم حيث يقولون: ما في الدار أحدٌ إلا حمارٌ، يريدون: ما فيها إلا حمارٌ، وكأن أحداً لم يذكر، ومنه قوله(٤):

عشيةَ ما تغني الرماحُ مكانَها ولا النَّبلُ إلا المشْرَفيُّ المصممُ

وقولهم: ما أتاني زيدٌ إلا عمرو، وما أعانه إخوانكم إلا إخوانه، فإن قلت: ما الداعي إلى اختيار المذهب التميمي على الحجازي؟ قلت: دعت إليه نكتة سرية حيث أخرج المستثنى مخرج قوله: إلا اليعافير بعد قوله ليس بها أنيس(٥)، ليؤول المعنى إلى قولك: إن كان اللَّه ممن في السموات والأرض فهم يعلمون الغيب يعني أن علمهم الغيب في استحالته

---

(١) ينظر: الكشاف وشرح التسهيل ٢/ ٢٨٨، وبدائع الفوائد ٣/ ٨٨، وأوضح المسالك ٢/ ٢٦٣.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٨٦.

(٣) ينظر: روح المعاني ٢٠/ ٢٩٤-٢٩٧.

(٤) البيت من الطويل، وهو لضرار بن الأوزر ﷺ كما في فرحة الأديب، لأبي محمد الأعرابي ت بعد ٤٣٠، تحقيق: د/ محمد علي سلطاني، دار قتيبة بدون ط ١٤٠١، ص ١١٤، والخزانة ٣/ ٣١٨، وقيل للحصين بن الحمام المرّي، كما في الخزانة في الموضع نفسه. وهو بلا نسبة في الكتاب ٢/ ٣٢٥.

(٥) يشير إلى قول الراجز:

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ

وهو لجران العود كما في ديوان جران العود النمري، صنعة أبي جعفر محمد بن حبيب، تحقيق: د/ نوري حمودي القيسي، دار الرشد - بغداد بدون ١٩٨٢ص ٩٧، وديوان جران العود النميري، رواية أبي سعيد السكري، المكتبة الأزهرية للتراث، - القاهرة، بدون ط ١٤١٢ص ٥٢، مع اختلاف في روايتهما في بعض الألفاظ. وهو بلا نسبة في الكتاب ١/ ٢٦٣، ٢/ ٣٢٢، وشرح ابن يعيش ٢/ ٨٠، وشرح التسهيل ٢/ ٢٨٦.

كاستحالة أن يكون اللّه منهم كما أن معنى البيت إن كانت اليعافير أنيساً ففيها أنيس بتاً للقول بخلوها عن الأنيس»[١].

الخامس: أن الاستثناء مفرغ على التقديم والتأخير، فلفظ الجلالة فاعل (يعلم) مؤخر، و(من) مفعول به مقدم، و(الغيب) بدل من المفعول به. والتقدير: لا يعلم غيبَ من في السموات والأرض إلا الله.

وهذا الاختيار الآخر لأبي حيان[٢].

قال أبو حيان: «ولو أُعرِب (من) مفعولاً و(الغيب) بدلاً منه، و(إلا الله) هو الفاعل، أي: لا يعلم غيب من في السموات والأرض إلا اللّه، أي الأشياء الغائبة التي تحدث في العالم وهم لا يعلمون بحدوثها، أي لا يسبق علمهم بذلك، لكان[٣] وجهاً حسناً، وكان اللّه تعالى هو المخصوص بسابق علمه فيما يحدث في العالم»[٤].

الأثر العقدي:

يصرح المعربون بما راموه من خلال صرف الآية عن ظاهرها إلى تلك التوجيهات الأخرى والتقديرات التي تبدو في بعضها بعيدة متكلفة، وذلك لأن المستثنى منه وهو (مَنْ) مظروفٌ بالظرف: (في السموات والأرض)، وهذا مما يستوجب التغاير فيه بين المستثنى والمستثنى منه.

فيذهب أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة إلى نفي الجهة عن اللّه تعالى مطلقاً، فلا يخبر عنه تعالى بأنه في السماء، أو أنه في العلو، وما ورد من ذلك من النصوص فهو محمول إما على المجاز لا الحقيقة، أو على أن المراد بذلك صفة من صفاته أو فعل من أفعاله، كعلمه أو ملكه أو تدبيره أو غير ذلك.

---

(١) الكشاف ٣/ ١٤٩.
(٢) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٨٧، والدر المصون ٨/ ٦٣٢.
(٣) جواب لو.
(٤) البحر المحيط ٧/ ٨٧.

قال القرافي: «وكيف يحكم بالسلب على من في السموات والأرض ثم يستثنى اللّه تعالى، وهو تعالى لا يوصف بأنه في السماء على سبيل الحقيقة والإحاطة والمظروفية؟ وكيف يكون الاستثناء متصلاً حينئذٍ؟

والجواب: . . . أما وجه تصحيح الاستثناء فالذي كان يختاره الشيخ عزّ الدين بن عبدالسلام رضي اللّه عنه أن لفظ (في) استعمل حقيقته ومجازه، فيكون من باب التضمين، والله تعالى يصدق في حقه أنه في السموات والأرض بعلمه[1]، كما قال تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٨٤]، وقال تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة ٥٨/ ٧]، فتصدق (في) وظرفيتها في حق اللّه تعالى بطريق المجاز، فإذا استعملت في حقيقتها ومجازها شملت ما يمكن أن يستثني اللّه تعالى بعد اندراجه فيما قبل إلا. فهذا وجه تصحيح هذا الاستثناء، وهو من المشكلات، وقد أشكل على صاحب الكشاف مع تمكنه من هذا العلم»[2].

و قال ابن مالك: «وزعم الزمخشري أن قوله تعالى ﴿لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ استثناء منقطع جاء على لغة تميم؛ لأن اللّه تعالى وإن صح الإخبار عنه بأنه في السموات والأرض فإنما ذلك على المجاز؛ لأنه مقدس عن الكون في مكان بخلاف غيره، فإذا أُخبر عنه بأنه في السموات والأرض فإنه كائن فيهما حقيقة، ولا يصح حمل اللفظ في حال واحد على الحقيقة والمجاز»[3].

ولقد منع بعضهم أن تحمل هذه الآية على المجاز كما في غيرها من الآيات التي تخبر عن كونه في السماء أو فوق المخلوقات أو تثبت له

---

(١) ينظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ٤٦.
(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٤٨. وينظر: ص ٢٦٢.
(٣) شرح التسهيل ٢/ ٢٨٨.

العلو المطلق؛ وذلك لأنه قد نُفي علمُ الغيب عن جميع من في السموات والأرض، وهذا في حق المخلوقات استقرار فيهما على الحقيقة، فلا يجوز عندهم الجمع بين هذه الحقيقة، وبين المجاز المتجه إلى اللَّه تعالى في لفظ واحد.

قال الزمخشري: «فإن قلت: هلا زعمت أن اللَّه ممن في السموات والأرض، كما يقول المتكلمون: إن اللَّه في كلّ مكان، على معنى: أن علمه في الأماكن كلها، فكأن ذاته فيها حتى لا يحمل على مذهب بني تميم؟ قلت: يأبى ذلك أن كونه في السموات والأرض مجازٌ، وكونهم فيهنّ حقيقة، وإرادة المتكلم بعبارة واحدة حقيقة ومجازاً غير صحيح.

على أن قولك: من في السموات والأرض، وجمعك بينه وبينهم في إطلاق اسم واحد، فيه إيهام تسوية، والإيهامات مزالة عنه وعن صفاته»[1].

وهذه العبارة الأخيرة هي المعيار الذي دفع أهل الكلام إلى تعطيل صفات اللَّه كلها أو بعضها بدعوى تنزيهه عن تسويته بخلقه؛ لما توهموا أن الاشتراك في الاسم اشتراك في الحقيقة والماهية.

ولقد صرح الرازي بأن ظاهر الآية على خلاف ما ذهب إليه هؤلاء، وأنهم نزهوه - بزعمهم - عما يدل عليه ظاهر القرآن مما لا يجوز إثباته لله، موجبين ترك ذلك إلى أصولهم العقلية ومعاييرهم الكلامية.

قال الرازي: «هذه الآية متروكة الظاهر؛ لأن من قال: إنه تعالى في المكان[2] زعم أنه فوق السموات، ومن قال: إنه ليس في مكان فقد

---

(١) الكشاف ٣/ ١٤٩-١٥٠.

(٢) لعله يشير بذلك إلى مذهب أتباع السلف، إلا أن مذهب السلف في هذه الألفاظ المجملة التفصيل فيها «فلا يطلقون نفيها ولا إثباتها إلا إذا تبين، ما أثبت بها فهو ثابت، وما نفي بها فهو منفي؛ لأن المتأخرين قد صارت هذه الألفاظ في اصطلاحهم فيها إجمال وإبهام، كغيرها من الألفاظ الاصطلاحية، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوي. . .فالألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها فلا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها: فإن كان معنى صحيحاً =

نزهه عن كل الأمكنة، فثبت بالإجماع أنه تعالى ليس في السموات والأرض[(١)]. فإذن وجب تأويله»[(٢)].

هذا مجمل معتقد أهل الكلام في ذلك.

أما أتباع السلف فإنهم يجرون النصوص على ظاهرها من غير تأويل لها في ذلك[(٣)].

وقد تواترت النصوص على الإخبار بأن اللّٰه تعالى موصوف بأنه في السماء «وهذا عند المفسرين من أهل السنة والجماعة على أحد وجهين: إما أن تكون (في) بمعنى (على)، وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز الحمل على غيره»[(٤)] عندهم، وكلا الوجهين مستلزم فوقيته تعالى «المطلقة من كل وجه، فله تعالى فوقية القهر، وفوقية القدر، وفوقية الذات، ومن أثبت البعض ونفى البعض فقد تنقّص، وعلوه تعالى مطلق من كل الوجوه»[(٥)].

قال شارح الطحاوية: «ومن سمع أحاديث الرسول ﷺ وكلام السلف، وجد منه في إثبات الفوقية ما لا ينحصر»[(٦)].

= قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص، دون الألفاظ المجملة، إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، ونحو ذلك». شرح الطحاوية ص ١٨٩، وينظر: التسعينية لابن تيمية ١/ ١٨٧، وما بعدها، ونقض التأسيس٢/ ٥، ٤٩٨- ٤٩٩، ودرء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٣٤، ومجموع الفتاوى ٥/ ٤٣٢.

(١) لا أدري كيف ادعى الرازي الإجماع في ذلك مع قوة رأي المخالف وشهرته كما اتضح من خلال النقول عن اتباع السلف ممن يثبت أنه تعالى في السموات حقيقة، على ما يليق بجلاله وعظمته. مع أنه رحمه اللّٰه أحد أساطين علم أصول الفقه مما يعني إحاطته بمقومات الإجماع وضوابطه.

(٢) التفسير الكبير ٢٤/ ١٨٠.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ١٦/ ٨٢-١١١، وشرح الطحاوية ص ١٩٣، ٢٦٠-٢٧٣.

(٤) شرح الطحاوية ص ٢٦٥.

(٥) شرح الطحاوية ص ٢٦٨.

(٦) شرح الطحاوية ص ٢٦٢.

ويكشف ابن تيمية رحمه اللّٰه عن السبب الذي دفع أهل الكلام إلى صرف هذه النصوص الواردة في الإخبار عن اللّٰه تعالى أنه في السماء، ومنها هذه الآية، وأن ذلك يكمن في خطئهم في فهم هذه النصوص.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن قال: إنه في السماء، فمراده أنه في العلو، ليس مراده، أنه في جوف الأفلاك، إلا أن بعض الجهال يتوهم ذلك. وقد ظن طائفة أن هذا ظاهر اللفظ. ولا ريب أنه محمول على خلاف هذا بالاتفاق... وقد قال اللّٰه تعالى ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، فاستثنى نفسه، والعالم (من في السموات والأرض). ولا يجوز أن يقال: هذا استثناء منقطع؛ لأن المستثنى مرفوع، ولو كان منقطعاً لكان منصوباً. والمرفوع على البدل، والعامل فيه هو العامل في المبدل منه، وهو بمنزلة المفرغ، كأنه قال: لا يعلم الغيب إلا اللّٰه، فيلزم أنه داخل في (من في السموات والأرض)... والنفاة للعلو ونحوه من الصفات معترفون بأنه ليس مستندهم خبر الأنبياء - لا الكتاب ولا السنة ولا أقوال السلف - ولا مستندهم فطرة العقل وضرورته، ولكن يقولون: معنا النظر العقلي. وأما أهل السنة المثبتون للعلو فيقولون: إن ذلك ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، مع فطرة اللّٰه التي العباد عليها، وضرورة العقل، ومع نظر العقل واستدلاله»[1].

وينقل ابن القيم رحمه اللّٰه عن بعض أتباع السلف نصّهم على أن الاستثناء هنا حقيقي متصل، مبطلين دعوى المجاز فيها؛ لأنه «لا يمتنع أن يطلق عليه تعالى أنه في السموات كما أطلق على نفسه، وأطلق عليه رسوله، قالوا: ولا يلزم أن يكون هذا الإطلاق مجازاً بل له منه الحقيقة التي تليق بجلاله ولا يشابهه فيها شيء من مخلوقاته، وهذا كما يطلق عليه أنه سميع بصيرٌ عليمٌ قدير حيٌ مريدٌ[2] حقيقة، ويطلق ذلك على

(١) مجموع الفتاوى ١٦/١٠٨- ١١٠.

(٢) وهي الصفات التي يثبتها الأشاعرة حقيقة بلا تأويل أو تعطيل.

خلقه حقيقة، والحقيقة المختصة به لا تماثل الحقيقة التي لخلقه، فتناوُلُ الإطلاق بطريق الحقيقة لهما لا يستلزم تماثلهما حتى يُفَرّ منه إلى المجاز»[١].

المناقشة:

يلحظ أن التأويل الأول بحمل الاستثناء على الاتصال قد جمع بين سلامة المعنى وقوة اللفظ، ذلك أن غيره من التوجيهات قد ظهر فيها «من التكلف الظاهر الذي لا حاجة بالآية إليه، بل الأمر فيها أوضح من ذلك»[٢].

فأما سلامة المعنى فقد ظهر ذلك جلياً في الفقرة السابقة وأن إثبات علو اللّه تعالى فوق السموات حقيقة هو ظاهر النصوص وإجماع السلف وسبيل الفطرة وهدي العقل.

وعليه فكونه سبحانه مندرجاً في (من في السموات) مستثنى منه حقيقة مختصة به ﷻ لا يشابهه فيها شيء من المخلوقات، و«الحقيقة المختصة به لا تماثِل الحقيقة التي لخلقه، فتناول الإطلاق بطريق الحقيقة لهما لا يستلزم تماثلهما حتى يفرّ منه إلى المجاز»[٣]. كما أن حقيقة من السموات تختلف عن حقيقة من في الأرض، ومع ذلك يوافق المخالفون على أن الظرف فيهما حقيقي لا مجازي.

وأما قوة اللفظ فظاهرة جداً متمثلة في كون صحة الرفع في الاستثناء المتصل في الكلام التام غير الموجب هو إجماع العرب، بل النقاش فيه جارٍ حول رجحانه على النصب بدلاً من المستثنى منه عند سيبويه والبصريين، وعطفاً عند الكوفيين[٤].

---

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٩٠.

(٢) بدائع الفوائد ٣/ ٨٩.

(٣) بدائع الفوائد ٣/ ٩٠.

(٤) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٥٠٧، أوضح المسالك ٢/ ٢٥٧.

قال سيبويه: «هذا باب ما يكون المستثنى فيه بدلاً مما نفي عنه ما أدخل فيه: وذلك قولك: ما أتاني أحدٌ إلا زيدٌ، وما مررت بأحدٍ إلا زيدٍ، وما رأيت أحداً إلا زيداً، جعلت المستثنى بدلاً من الأول، فكأنك قلت: ما مررت إلا بزيدٍ، وما أتاني إلا زيدٌ... فهذا وجه الكلام أن تجعل المستثنى بدلاً من الذي قبله ؛ لأنك تدخله فيما أخرجت من الأول.... وحدثني يونس أن أبا عمرو كان يقول: الوجه: ما أتاني القومُ إلا عبدُ الله. ولو كان هذا بمنزلة: أتاني القومُ لما جاز أن تقول: ما أتاني أحدٌ، كما أنه لا يجوز: أتاني أحدٌ، ولكن المستثنى في هذا الموضع مبدلٌ من الاسم الأول»[1].

وقال ابن مالك: «وإذا اجتمع في المستثنى بإلا جميع ما أشير إليه من الاتصال والتأخر وكونه مشتملاً عليه نهي أو نفي صريح أو مؤول وكونه غير مردود به كلام وغير متراخ اختير إتباعه بدلاً عند البصريين وعطفاً عند الكوفيين... وإنما رجّح الإتباع في غير الإيجاب على النصب ؛ لأن معناه ومعنى النصب واحد، وفي الإتباع تشاكل اللفظين»[2].

أما الإتباع في الاستثناء المنقطع في الكلام التام غير الموجب فهو ممتنع عند جمهور العرب مرجوح عند باقيهم ؛ لأن النصب في هذا راجح أو واجب.

فأما الحجازيون فإنهم يلتزمون النصب في الاستثناء المنقطع في غير الإيجاب «ولهذا أجمع القراء على نصب قوله تعالى ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء ٤/ ١٥٧]، كما أجمعوا على نصب ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف ١٢/ ٣١]؛ لأنه نزل بلغة الحجازيين إلا قليلاً»[3].

---

(١) الكتاب ٢/ ٣١١-٣١٢.
(٢) شرح التسهيل ٢/ ٢٨٢.
(٣) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٢٨٧.

وأما التميميون فإنهم يجيزون النصب والإتباع في الاستثناء المنقطع، والنصب أرجح عندهم كما هو واجب عند الحجازيين[(١)].

قال أبو حيان: «وإذا كان الاستثناء منقطعاً، وصح إغناؤه عن المستثنى منه، وتأخر فبنو تميم يجيزون الاتباع فيه كالمتصل، نحو: ما في الدار أحدٌ إلا حمارٌ، والنصب عندهم أفصح من البدل، والحجازيون يوجبون نصبه»[(٢)].

ومن هنا يقطع بأن الاستثناء في الآية لو كان منقطعاً لقرأها بعض القراء أو جمهورهم بالنصب، إذ لا يعقل أن يتفق الجميع على قراءتها على وجه ممتنع عند بعض العرب مرجوح عند الآخرين. وفي هذا دليل قاطع على عدم إرادة الانقطاع حتى عند بني تميم.

قال الزجاج: «بالرفع القراءة، ويجوز النصب، ولا أعلم أحداً قرأ به فلا تقرأنَّ به، فمن رفع فعلى البدل، المعنى: لا يعلم أحد الغيب إلا اللَّه، أي: لا يعلم الغيب إلا اللَّه، ومن نصب فعلى معنى: لا يعلم أحدٌ الغيب إلا اللَّه، على معنى استثني الله ﷻ فإنه يعلم الغيب»[(٣)]. يشير إلى أن النصب لم يرد فيها، ولو ورد لكان على الوجه المرجوح في وجهي الاستثناء المتصل غير الموجب.

وبهذا يتبين أن الحكم على هذا الاستثناء في هذه الآية بالانقطاع جنوح إلى التكلف والتعسف من غير ضرورة تدعو إلى ذلك إلا دعوى عدم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

ولقد أحسّ الزمخشري بظهور التكلف والبعد في هذا التوجيه فأخذ

---

(١) ينظر: الكتاب ٢/ ٣١٩، والارتشاف ٣/ ١٥١١، وأوضح المسالك ٢/ ٢٦١، والقواعد النحوية على اللغة التميمية، د/ يسرية محمد إبراهيم، المطبة الإسلامية الحديثة - القاهرة، بدون ط ١٤١٩، ص ٥٠-٥٣.

(٢) الارتشاف ٣/ ١٥١١.

(٣) معاني القرآن وإعرابه ٤/ ١٢٧.

يتشبث بتعليلات عليلة، بها «رجّح الانقطاع، واعتذر عن ارتكاب مذهب التميميين بما ذكر»(١).

وأما توجيه ابن مالك بتعليق الظرف بكون خاص غير (استقر) ليتفقّ الأسلوب بين المستثنى والمستثنى منه حقيقة، فهو مخالف لما عهد في اللسان العربي من أن «حذف عامل الظرف لا يجوز إلا إذا كان كوناً عاماً أو استقراراً عاماً، فإذا كان استقراراً أو كوناً خاصاً مقيّداً لم يجز حذفه، وعلى هذا جاء مصرّحاً به في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ﴾ [النمل ٢٧/ ٤٠]؛ لأن المراد به الاستقرار الذي هو الثبات واللزوم، لا مطلق الحصول عنده، فكيف يسوغ حذفُ عامل الظرف في موضع ليس بمعهود حذفه فيه ؟.

وأبعد من هذا التقدير ما ذكره في التقدير الثاني أن عامل الظرف استقرار مضاف إلى ذكر محذوف استغني به عن المضاف إليه، والتقدير: استقر ذكره. فإن هذا لا نظير له.

وهو حذفٌ لا دليل عليه، والمضاف يجوز أن يُستغني به عن المضاف إليه بشرطين: أن يكون مذكوراً، وأن يكون معلوم الوضع مدلولاً عليه لئلا يلزم اللبس.

وأما ادعاء إضافة شيء محذوف إلى شيء محذوف ثم يضاف المضاف إليه إلى شيء آخر محذوف من غير دلالة في اللفظ عليه، فهذا مما يصان عنه الكلام الفصيح فضلاً عن كلام ربّ العالمين»(٢).

وأبعد من ذلك كله توجيه أبي حيان للآية على التقديم والتأخير حتى عدّ بأنه «وجه غريب»(٣)، وذلك بتغييره تركيب الآية على وجه مخلٍّ بمعنى الآية منقص من بلاغتها.

---

(١) ينظر: الكشاف ٣/ ١٤٩- ١٥٠.

(٢) بدائع الفوائد ٣/ ٩٠- ٩١.

(٣) الدر المصون ٨/ ٦٣٣.

وما قيل حول هذه الآية يجري في قوله تعالى ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر ٣٩/ ٦٨]. حيث إنه جرى خلاف في تحديد من استثناه اللَّه من الصعق على أقوال متعددة تقضي في كثير منها كون الاستثناء متصلاً، وقد قيل في بعضها بالانقطاع(١).

قال السمين الحلبي: «(إلا من شاء الله) متصل، والمستثنى: إما جبريل وميكائيل وإسرافيل، وإما رضوان والحور العين والزبانية، وإما الباري تعالى قاله الحسن. وفيه نظر من حيث قوله: ﴿مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ فإنه تعالى لا يتحيّز. فعلى هذا يتعيّن أن يكون منقطعاً»(٢).

فما ذكره عن الحسن وإن كان غيره أرجح منه إلا أنه دليل على أن الحسن رحمه اللَّه يرى في هذه الآية وأمثالها أن الاستثناء متصل، على كون اللَّه مستثنى ممن في السموات.

وأما رد السمين هذا الرأي بنفي التحيّز فقد سبق الجواب عنه بما يغني عن إعادته.



(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٤/ ٣٦-٣٨، ومجموع الفتاوى ٤/ ٢٦٠، ١٦/ ٣٣، والبحر المحيط ٧/ ٤٢٣.

(٢) الدر المصون ٩/ ٤٤٥.

المسألة الثامنة والأربعون

٤٨ - قال اللّه تعالى ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٨]

التوجيه الإعرابي:

يتوقف التوجيه الإعرابي للاسم الواقع بعد (إلا) في هذه الآية وهو قوله (وجهه) على تحديد الموقف العقدي من العلاقة بين المستثنى منه والمستثنى فيها، وذلك على قولين:

الأول: أن الاستثناء متصل، وذلك لكون المستثنى وهو (وجهه) على أيٍّ من التأويلات الآتية فيه، مندرج في المستثنى منه وهو (شيء).

وهذا توجيه جمهور أصحاب المقالات العقدية ممن يجيزون وصف اللّه بأنه شيء[1].

قال الرازي: «احتج أهل التوحيد بهذه الآية على أن اللّه تعالى شيء، قالوا: لأنه استثنى من قوله ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ استثناء يخرج ما لولاه لوجب أو لصح دخوله تحت اللفظ، فوجب كونه شيئاً»[2].

كما أنه أحد توجيهي المانعين، وذلك بحمل (الوجه) على معنى لا يتجه إلى اللّه أو صفة من صفاته، وإنما إلى عمل العباد له.

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٣١٤، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ١٥٨، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٨٥، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٧٢٩، وروح المعاني ٢٠/ ٤٥٠، وتنظر المسألة ذات الرقم (٢٠) من هذا البحث.

(٢) التفسير الكبير ٢٥/ ٢١.

الثاني: أنه استثناء منقطع، وذلك لكون المستثنى غير مندرج في المستثنى منه؛ لعدم صحة وصف الله بأنه شيء.

وهذا هو التوجيه الأظهر عند الجهمية لمنعهم إطلاق لفظ (شيء) على المولى ﷻ، كما سبق بيانه[١].

قال السمين الحلبي: «من جعل (شيئاً) يطلق على الباري تعالى - وهو الصحيح - قال: هذا استثناء متصل، ... ومن لم يطلق عليه جعله متصلاً أيضاً، وجعل الوجه ما عمل لأجله، أو الجاه الذي بين الناس، أو يجعله منقطعاً، أي: لكن هو بحاله لم يَهْلَك»[٢].

الأثر العقدي:

ارتبط التوجيه الإعرابي في هذه الآية بمسألتين عقديتين[٣]:

أولاهما: تحديد المراد بقوله (وجهه)، وفي ذلك أقوال:

أ - أن المراد إثبات الصفة المخصوصة للّه تعالى، وهو من التعبير بالخصوص عن العموم أي ذاته، فكأنه قال: كل شيء هالك إلا ذاته، أو كل شيء هالك إلا هو؟.

وهذا القول يتوافق مع مذهب السلف في إثبات صفة الوجه للّه تعالى على صفة تليق به من غير تشبيه ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل.

ب - أن المراد ذاته، ولا دليل فيها على الصفة المخصوصة. ويلتزم ذلك من يتأول صفة الوجه ولا يثبتها على حقيقتها للّه من أهل الكلام[٤].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٠) من هذا البحث.

(٢) الدر المصون ٨/ ٧٠١.

(٣) كما أن في الآية مبحثاً عقدياً آخر لا يتصل بالإعراب، وهو حول مسألة فناء الجنة والنار. ينظر: التفسير الكبير ٢٥/ ٢٢، وحادي الأرواح لابن القيم ص ٤٩، وبدائع التفسير ٣/ ٣٥٨-٣٦١، وروح المعاني ٢٠/ ٤٥١.

(٤) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٥٩٠-٥٩٣.

ج - أن المراد بذلك: دينه وعبادته وما أريد به رضاه.

ولئن كان الوجه الأول سائغاً عند أهل السنة والجماعة لموافقته النصوص الأخرى في ثبوت هذه الصفة حقيقة، فإن بعضهم لا يرى لزومه في هذه الآية، وإنما يحملونها على أحد التوجيهين الآخرين.

قال الإمام البخاري: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾: إلا ملكه، ويقال: إلا ما أريد به وجه الله»[1]. على أنه ساق تحت هذه الآية في موضع آخر حديثاً يدل على أن المراد به الصفة الخاصة، وهو قول النبي ﷺ (أعوذ بوجهك)[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فقوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي دينه وإرادته وعبادته، والمصدر يضاف إلى الفاعل تارة وإلى المفعول أخرى، وهو قولهم: ما أريد به وجهه. وهو نظير قوله ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فكل معبود دون اللّه باطل، وكل ما لا يكون لوجهه فهو هالك فاسد باطل، وسياق الآية يدل عليه، وفيه المعنى الآخر. فإن الإلهية تستلزم الربوبية، ولهذا قال ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

وفي هذا قول آخر يقوله كثير من أهل العلم: أن الوجه في مثل قوله ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ﴾ و﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ [الأنعام ٦/ ٧٩]: هو الوجه الظاهر، كما أنه كذلك بالاتفاق في قوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة ٢/ ١٤٤] وفي قوله: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة ٢/ ١٤٤] وفي قوله ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة ٥/ ٦].

---

(١) صحيح البخاري كتاب التفسير (٦٥) سورة القصص (٢٨).

(٢) ينظر: صحيح البخاري كتاب التوحيد (٩٧) باب قول الله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (١٦) حديث (٧٤٠٦). وليس هذا من البخاري من باب تأويل الصفات، بدليل أنه قد ساق الآية بعد ذلك في كتاب التوحيد مستدلاً بها على إثبات صفة الوجه لله ﷻ، وأما قوله (ملكه) فهذا تأويل بعيد، وهو مخالف لصنعه في كتاب التوحيد، ولأن الأشياء كلها لله تعالى، فهل يجوز أن يقال: كل شيء هالك إلا كلّ شيء؟. ينظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الشيخ الغنيمان ١/ ٢٣١-٢٣٤.

وقد جاء الوجه في صفات اللَّه في مواضع من الكتاب والسنة، ليس هذا موضعها.

قالوا: لكن الوجه إذا وجّه تبعه سائر الإنسان، وإذا أسلم فقد أسلم سائر الإنسان، وإذا أقيم فقد أقيم سائره.. ولهذا يذكر كثيراً على وجه الاستلزام لسائر صاحبه، ويعبر به عنه... ولهذا الأصل يعود معنى قول اللَّه تعالى: كما قد قيل في قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ كما قد قيل في قوله ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۞ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن ٥٥/ ٢٦-٢٧]، فإن بقاء وجهه المذوي بالجلال والإكرام: هو بقاء ذاته»[١].

أما غير أهل السنة من المتكلمين فإنهم يمنعون الوجه الأول في هذه الآية وغيرها، ويحملون ما ورد من ذلك على التوجيهين الآخرين وأمثالهما[٢].

قال الرازي: «استدلت المجسمة[٣] بهذه الآية على أن اللَّه تعالى

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/ ٤٣٣- ٤٣٤، وينظر: المجلد نفسه ص ٢٥، ٢٨، ٤٢٧-٤٣٤.

(٢) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٥٩٠، وأساس التقديس للرازي ص ١٣٠-١٣٥، والدر المصون ٨/ ٧٠١.

(٣) يعني بذلك مثبتة الصفات من أتباع السلف. والحق أن مذهب السلف في لفظ الجسم وأمثاله من الألفاظ المجملة أنهم يفصلون فيها، ويتحققون من مراد السائل منها، مع ترجيحهم عدم إطلاق الألفاظ والمصطلحات غير الواردة في النصوص الشرعية إلا عند الحاجة بعد التحقق من سلامة المراد.

قال شيخ الإسلام: «لفظ (الجسم)، لم يتكلم به أحدٌ من الأئمة والسلف في حق اللَّه لا نفياً ولا إثباتاً، ولا ذموا أحداً ولا مدحوه بهذا الاسم، ولا ذموا مذهباً ولا مدحوه بهذا الاسم، وإنما تواتر عنهم ذم الجهمية الذين ينفون هذه الصفات، وذم طوائف منهم كالمشبهة، وبينوا مرادهم بالمشبهة». نقض التأسيس ١/ ٤٧.

وقال أيضاً: «ليس في الحنابلة من أطلق لفظ الجسم، لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسماً بطريق اللزوم، إذ كانوا يقولون إن الصفات لا تقوم إلا بجسم،... وهذا لا يختص طائفة لا الحنابلة ولا غيرهم، بل يطلقون لفظ المجسمة والمشبهة على أتباع السلف كلهم». نقض التأسيس ١/ ٦٢٥.

=

جسم من وجهين: الأول: قالوا: الآية صريحة في إثبات الوجه، وذلك يقتضي الجسمية»[1].

وقال الشهاب الخفاجي: «وقوله- أي البيضاوي- (إلا ذاته) فالوجه أطلق عليها مجازاً لتنزهه عن الجوارح»[2].

ثانيهما: حكم وصف اللَّه تعالى بأنه شيء. وهذا كما سبق أن فيه مذهبين:

أ - جواز وصف اللَّه بذلك، وهذا مذهب الجمهور من أصحاب المقالات من أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة على اختلاف في تفسير المراد بتأويله.

قال الإمام البخاري: «(باب: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾): فسمّى اللَّه تعالى نفسه شيئاً. وسمّى النبي ﷺ القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله. وقال ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٨]»[3].

ب - المذهب الآخر عدم وصفه بذلك. وهذا مذهب الجهم بن صفوان وأتباعه.

قال أبو الحسن الأشعري: «واختلف المتكلمون: هل يسمى الباريء شيئاً أم لا؟. فقال جهم بن صفوان: إن الباريء لا يقال إنه شيء؛ لأن الشيء عنده هو المخلوق الذي له مثل. وقال أكثر أهل الصلاة: إن الباريء شيء.

واختلف القائلون إنه شيء في معنى القول إنه شيء»[4].

= وينظر: التسعينية لابن تيمية ص ١٨٧، ونقض التأسيس ٢/ ٤٩٨- ٤٩٩، ودرء التعارض ٤/ ١٣٤-١٣٦، ١٨٧-١٩، ومجموع الفتاوى ٥/ ٤١٨-٤٣٧، ٦/ ١٠٢، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ١٢٤-١٢٥.

(١) التفسير الكبير ٢٥/ ٢١.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٧/ ٣٢٩.

(٣) صحيح البخاري: باب (٢١): ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾.

(٤) مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٠١.

ثم ذكر تلك المقالات، كما ذكر غيره استدلال كل فريق[(١)]، كما سبق تفصيله[(٢)].

ويلجأ أصحاب هذا الرأي إما إلى حمل الاستثناء في هذه الآية على الانقطاع، لكي لا يندرج (وجهه) سواء أريد به الصفة المخصوصة أو أريد به ذاته في المستثنى منه وهو قوله (شيء).

وإما إلى حمل الوجه هنا على العمل والدين وغير ذلك، كما هو في تأويل بعض السلف، فيكون الاستثناء متصلاً لكون المستثنى والمستثنى منه لا يتجهان إلى اللّٰه تعالى.

المناقشة:

تقضي المعايير النحوية والأسلوبية بكون الاستثناء هنا متصلاً، ولا وجه للقول بالانقطاع.

قال الألوسي: «وفي الآية بناء على ما هو الأصل من اتصال الاستثناء دليل على صحة إطلاق الشيء عليه جلّ وعلا»[(٣)].

أما مسألة تحديد المراد بـ(وجهه) هنا فهي مسألة خلافية اجتهادية في دائرة أهل السنة أنفسهم. ويؤيد كل قول الحقيقة اللغوية والشرعية.

وعلى كلٍّ فإن هذا الاختلاف غير مؤثر في إعراب الاسم المستثنى الواقع بعد إلا، إذ هو في كلها استثناء متصل، سواء قيل بأنه الصفة المخصوصة، أو قيل بأن المراد ذاته المقدسة، أو قيل ما عمل لأجله.



(١) ينظر: التفسير الكبير ١/١٠١، و١٢/١٤٦ .

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٠) من هذا البحث.

(٣) روح المعاني ٢٠/ ٤٥٠.

باب الحـــــال



المسألة التاسعة والأربعون

باب الحال(١)

٤٩- قال اللّه تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۞ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة ٢/ ١١١-١١٢].

تمهيد:

يتناول النحويون في مناقشتهم لباب الحال الفائدة التي تضيفها الحال لبيان علاقة ما قبلها موضحين أنها «تنقسم بحسب التبيين والتأكيد إلى قسمين:

- مبينة: وهو الغالب، وتسمى مؤسسة أيضاً، وهي التي تدلّ على معنى لا يفهم مما قبلها.

- ومؤكدة: وهي التي يستفاد معناها بدونها»(٢).

وكل واحد من هذين القسمين يأتي مفرداً ويأتي جملة، في تفصيل وقيود مذكورة في كتب النحويين.

ومع وضوح هذا الحد والتفريق بين هذين القسمين إلا أن اجتهاد المعربين قد يبرز في الكشف عن مدى دلالة ما قبل الحال عليها، ومدى

---

(١) يتصل بباب الحال ما سبق مناقشته في المبحث الثاني من المسألة ذات الرقم (٢٥) من هذا البحث عند قوله تعالى ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾.

(٢) همع الهوامع ٤/ ٣٩.

ما تضيفه الحال من معنى مكتسب، وذلك باستنباطات سياقية ودلالية، قد يتحكم المعتقد في هذا الاجتهاد كما في هذه المسألة التي بين أيدينا.

التوجيه الإعرابي:

يتفق المعربون على أن قوله ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ جملة حالية في محل نصب، إلا أن بعضهم يذكر اختلافاً بينهم في تحديد نوع هذا الحال، وأنهم في ذلك على قولين:

الأول: أنها حال مؤكدة للعامل (أسلم)، لكونهما بمعنى واحد، فإسلام الوجه مشعر بالإحسان.

الثاني: أنها حال مبينة ومؤسسة، لكون الجملة الحالية غيرَ مستَلزَمةٍ مما سبق ولا مفهومة منه. إذ إنها تفيد معنى آخر.

قال السمين الحلبي: «جملة حالية في موضع نصب على الحال، والعامل فيها (أسلم)... وهذه الحال مؤكدة؛ لأن من اسلم وجهه للّه فهو محسن، وقال الزمخشري: (وهو محسن له في عمله) فتكون على رأيه مبينة؛ لأن من أسلم وجهه قسمان: محسن في عمله وغير محسن. قال الشيخ: وهذا منه جنوح إلى الاعتزال»[1].

الأثر العقدي:

تفرد أبو حيان ببناء التوجيه الإعرابي لهذه الجملة الحالية على أساس المعتقد محاولاً توجيه الزمخشري على المغايرة والمخالفة أولاً، ثم ربط هذه المغايرة بالمنحى العقدي.

قال أبو حيان: «﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ جملة حالية، وهي مؤكدة من حيث المعنى؛ لأن من أسلم وجهه للّه فهو محسن، وقد قيد الزمخشري الإحسان بالعمل، وجعل معنى قوله ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ من أخلص نفسه له لا يشرك به غيره وهو محسن في عمله، فصارت الحال هنا مبينة،

---

(١) الدر المصون ٢/ ٧٣.

إذ من لا يشرك قسمان: محسن في عمله، وغير محسن، وذلك منه جنوح إلى مذهبه الاعتزالي من أن العمل لا بد منه، وأنه بهما يستوجب دخول الجنة، ولذلك فسر قوله ﴿فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ﴾ الذي يستوجبه»[١].

يشير أبو حيان بهذا الكلام إلى أصل عقدي من أول أصول الاعتقاد التي حدثت فيها الفرقة والخلاف بين الأمة، وهي مسألة تحديد مسمى الإيمان، ومدى دخول الأعمال فيه.

وقد سبق الحديث في هذه المسألة ببيان موقف الفرق من ذلك، وأن هناك من انحرف في مفهوم الإيمان بسبب قصرهم الإيمان على بعض ما يشتمل عليه كما فعلت المرجئة بأصنافهم، حيث قصر بعضهم الإيمان على قول اللسان، وبعضهم قصره على معرفة القلب، وآخرون قصروه على تصديق القلب، وهذا مذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية.

وفي مقابل هؤلاء قوم غلو في فهم الإيمان وذلك بجعلهم جميع شعب الإيمان شرطاً في صحته كما فعلت الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، فمن ترك شيئاً من عمل الجوارح بارتكاب كبيرة أو ترك واجب، فهو خارج من الإيمان مخلد في النار[٢].

أما أهل السنة والجماعة فالإيمان عندهم يشمل القول باللسان، والاعتقاد بالجنان، والعمل بالأركان، وأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية[٣].

فأهل السنة يشترطون العمل، لكن بينهم وبين المعتزلة فرق في مؤدى هذا الاشتراط.

---

(١) البحر المحيط ١/ ٥٢١.

(٢) ينظر: تيسير لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، تأليف: د/ عبد الرحمن المحمود، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٢٥٠- ٢٦٠.

(٣) تنظر هذه المسألة بمراجعها في المسائل ذوات الأرقام: (١٠، ١١، ٨٦) من هذا البحث. وينظر: الفصل الخامس.

إذا ظهر هذا الأصل العقدي لكل فرقة تبينت الخلفية المؤثرة في تفسير أبي حيان لتوجيه الزمخشري، وأن تباين موقف الرجلين من هذا الأصل حَمَله على تحميل كلام الزمخشري ما ليس بظاهر فيه.

المناقشة:

إن تحديد نوع الحال بين التأسيس والتأكيد يعتمد على الجانب المعنوي والسياق، قبل أن يتعيّن بالمعايير النحوية. فلتحديد نوع هذه الحال بكونها مبينة أو مؤكدة لابد من معرفة معناها ومعنى ما قبلها، والعلاقة بين هذين المعنيين بكونهما مترادفين أو متغايرين.

ومن هنا فإنه قد يوجد تباينٌ لدى المعربين في تحديد نوع الحال، بل إن من النحويين من منع هذا التقسيم في أصله، ورأى أن الحال كلها مبيِّنة «إذ لا يخلو من تجديد فائدة ما عند ذكرها»[١].

إذاً فمسألة تقسيم الحال خلافية في أصلها، اجتهادية في تطبيقها.

هذه المقدمة هي أول ما يبين ضعف تصنيف أبي حيان للتوجيه الإعرابي لجملة الحال في هذه الآية على أساس عقدي.

والأمر الثاني: أن الزمخشري لم يصرح بشيء من ذلك البتة وإنما اقتصر على قوله: «من أخلص نفسه له لا يشرك به غيره (وهو محسن) في عمله»[٢].

فلم يزد على أن أكمل السياق بما يفهمه، وبما لا انفكاك من تقديره.

نعم ظهر الاعتزال البحت في قوله بعد ذلك: «(فله أجره) الذي استوجبه»[٣]، إذ إن ذلك جارٍ على قاعدة الاعتزال من الإيجاب على الله

(١) همع الهوامع ٤/ ٣٩.
(٢) الكشاف ١/ ٨٨.
(٣) الكشاف ١/ ٨٨.

إثابة المطيع. لأن «المعتزلة يعتقدون بهذا الكلام أجره الذي يستوجبه عقلاً على الله»[١].

والأمر الثالث: أن تقدير الزمخشري موافق تقدير المفسرين على اختلاف توجهاتهم.

قال الطبري: «وأما قوله ﴿وَهُوَ مُحۡسِنٞ﴾ فإنه يعني به في حال إحسانه. وتأويل الكلام: بلى من أخلص طاعته للّٰه وعبادته له محسناً في فعله ذلك... فللمسلم وجهه محسناً جزاؤه وثوابه على إسلامه وطاعته ربه عند اللّٰه في معاده»[٢].

وقال الرازي: «وموضع قوله ﴿وَهُوَ مُحۡسِنٞ﴾ موضع حال كقولك: جاء فلان وهو راكب، أي: جاء فلان راكباً، ثم بيّن أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه، يعني به الثواب العظيم، ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن»[٣].

والأمر الرابع: أن من عرفت عنايتهم بتتبع اعتزاليات الزمخشري من المعربين والمفسرين لم يشر أحد منهم إلى ذلك. وإن كان السكوني يرى أن وجه الاعتزال عند الزمخشري إنما يظهر من حيث أنه اكتفى ببيان أنه محسن في عمله، «ولم يبيّن في معنى الآية غير هذا الكلام الذي لا بد من تفسيره وبيان أنه ليس له مفهوم خطاب، وإنما ذكر الأكمل في وصف المسلم... فترْكُ الزمخشري لهذا البيان اعتزال»[٤].

وهذا أيضا إلزامه بما لا يلزم، وحكم بتصورات مسبقة.

وقد أشار الشهاب إلى أن كلام الزمخشري لا يحتمل ما حُمِّل في هذا السبيل، حيث يقول: «قوله (وهو محسن في عمله) ليس هذا بناء

---

(١) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز للسكوني خ ١/ ١٤٧.

(٢) تفسير الطبري ١/ ٥٦٨.

(٣) الفتح الكبير ٤/ ٥.

(٤) التمييز ١/ ١٤٦-١٤٧.

على الاعتزال كما توهم أبو حيان رحمه اللّٰه فإنه ليس فيه أن من لا يعمل لا يدخلها»[١].

من هذا كله يظهر أن كون الحال في هذه الآية مبينة مؤسسة هو الأقرب، وذلك لكون ذلك هو الأصل في الحال، وكونه خروجاً من الخلاف في ثبوت المؤكدة، مع بطلان اللازم العقدي الذي تصوره أبو حيان في المبينة.



(١) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢/ ٣٦٥.

المسألة الخمسون

٥٠ - قال اللّٰه تعالى ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۞ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة ٧٥/ ٣-٤].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في ناصب الاسم (قادرين) على أقوال، هي:

الأول: أنه حال من فاعلٍ في فعلٍ مضمرٍ بعد (بلى) من جنس ما سبق في الكلام قبل (بلى)، تقديره: بلى نجمعها قادرين.

وهذا توجيه الجمهور، ومنهم يونس بن حبيب(١)، وسيبويه(٢)، والفراء - في أحد قوليه(٣) - والزجاج(٤)، والطبري(٥)، والسيرافي(٦)، وابن جني(٧)، وغيرهم(٨).

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٣٤٦.

(٢) ينظر: الكتاب ١/ ٣٤٦، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ٧٩، وشرح السيرافي خ ٢/ ٩٩، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٢٩، والفريد ٤/ ٥٧٢، والبرهان للزركشي ٣/ ٢٠٨.

(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٧١، وشرح السيرافي خ ٢/ ٩٩.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٥/ ٢٥١.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ٢٠٩-٢١٠.

(٦) ينظر: شرح السيرافي خ ٢/ ٩٩.

(٧) ينظر: الخاطريات ص١٣٨.

(٨) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٢٩، والبيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٤٧٦، والكشاف ٤/ ١٦٤، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٥٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦٩، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٥٧٢، ٥٧٣، والبسيط لابن أبي الربيع ١/ ١٧٦، والبحر المحيط ٨/ ٣٧٦، وبدائع التفسير ٥/ ٧٣، ومغني اللبيب ص ٧٩١-٧٩٢، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٠٨، ٤/ ٢٦٢.

قال سيبويه: «وأما قوله جل وعز ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ﴾، فهو على الفعل الذي أظهر كأنه قال: بلى نجمعها قادرين. حدثنا بذلك يونس»[١].

وتقدير هذا الفعل المضمر عند الفراء كتقدير الجمهور بـ(نجمع) في موضع، حيث يقول: «ولكنه قد يكون فيه وجه آخر سوى ما فسّرت لك: يكون خارجاً[٢] من (نجمع)»[٣].

وتقديره في آخر بـ(نقوى، أو نقدر)، كما عبر عن ذلك بقوله: «وقوله ﴿قَٰدِرِينَ﴾ نصبت على الخروج من (نجمع) كأنك قلت في الكلام: أتحسب أن لن نقوى عليك، بلى قادرين على أقوى منك. يريد: بلى نقوى قادرين، بلى نقوى مقتدرين على أكثر من ذا»[٤].

الثاني: أنه منصوب على أنه مفعول به ثانٍ لفعل ينصب مفعولين محذوف مع مفعوله الأول، تقديره: بلى فليحسبنا قادرين.

وهذا التوجيه الثاني والأقوى عند الفراء[٥].

قال الفراء: «إن شئت جعلت نصب (قادرين) من هذا التأويل، كأنه في مثله من الكلام قول القائل: أتحسب أن لن أزورك؟، بل سريعاً إن شاء اللّه، كأنه قال: بلى فاحسبني زائرَك. وإن كان الفعل قد وقع على (أن لن نجمع) فإنه في التأويل واقع على الأسماء»[٦].

---

(١) الكتاب ١/ ٣٤٦.

(٢) أي حالاً من فاعل (نجمع) ينظر: معاني القرآن ١/ ١٧١ح رقم ٦، ومصطلحات النحو الكوفي د/ الخثران ص٥٩.

(٣) معاني القرآن ١/ ١٧١.

(٤) معاني القرآن للفراء ٣/ ٢٠٨. وينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٧٩، وتفسير البغوي ٤/ ٤٢١، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٨٥

(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٧١، وشرح السيرافي ٢/ ٩٩، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٨٥، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦٩، والفريد ٤/ ٥٧٢، ومغني اللبيب ص ٧٩١، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ١١٤، ٢٠٨، ٤/ ٢٦٢.

(٦) معاني القرآن للفراء ١/ ١٧١.

الثالث: أنه خبر (كان) المضمرة مع اسمها، والتقدير: بلى كنا قادرين في البدء أفلا نقدر في الإعادة؟!.

وهذا التوجيه قد اشتهر في كتب الإعراب من غير أن يسند إلى أحد معيّن[(١)].

الرابع: أنه منصوب لوقوعه موقع الفعل (نقدر) والتقدير: بلى نقدر، فوضع الاسم (قادرين) موضع الفعل (نقدر) فنصب.

وهذا هو الآخر قد تناقله المعربون من غير نسبة إلى معين[(٢)].

قال الطبري: «واختلف أهل العربية في وجه نصب ﴿قَدِرِينَ﴾ فقال بعضهم: نصب لأنه واقع موقع (نفعل) فما ردّ إلى (فاعل) نصب، وقالوا: معنى الكلام: أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى نقدر على أن نسوّي بنانه، ثم صُرف (نقدر) إلى (قادرين)»[(٣)].

وقال النحاس: «قيل: التقدير: بلى نقدِر، فلما حوّل نقدر إلى قادرين نصب كما قال الفرزدق[(٤)]:

على حلفةٍ لا أشتم الدهرَ مسلماً ولا خارجاً من فيَّ زورُ كلامِ

بمعنى: ولا يخرج، فلما حوِّل (يخرج) إلى (خارج) نصبه»[(٥)].

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٣٠/ ١٩٢، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٨٥، والبحر المحيط ٨/ ٣٧٦، والدر المصون ١٠/ ٥٦٧، وروح المعاني ١٩/ ٢١٣.

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٧١، ٢/ ٢٠٨، وتفسير الطبري ١٩/ ٢٠٩، وشرح السيرافي ٢/ ٩٩، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٥٧٢، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٠٩.

(٣) تفسير الطبري ١٩/ ٢٠٩.

(٤) البيت من الطويل، وهو كما نسبه النحاس للفرزدق كما في ديوان الفرزدق، شرح علي فاعور، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ ص ٥٣٩،، والكتاب ١/ ٣٤٦، ومعاني القرآن للفراء ٣/ ٢٠٨، وشرح السيرافي ٢/ ٩٩، وشرح أبيات سيبويه لابن السيرافي ١/ ١٧٠.

(٥) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٧٩.

الأثر العقدي:

كان معيار الترجيح بين هذه التوجيهات عند المعربين قاطبة نحوياً صِرْفاً إلا ما رأيته عند الفخر الرازي حيث ضعّف الحالية على أيٍّ تقدير قُدّر لمعنى عقدي مستوجبٍ من مفهوم المخالفة بما يجب تنزيه المولى ﷻ عنه لما يشي من نقصان القدرة؛ وذلك لكون الحال وصفاً فضلة يمكن وقوع الفعل بدونه، وهذا متعذر في هذا المقام، إذ إن جمعه تعالى للعظام ناتج عن قدرته المطلقة على كل شيء، فلا يمكن إنفاككه عنها.

قال الرازي: «وفي قوله ﴿قَٰدِرِينَ﴾ وجهان: الأول: - وهو المشهور - أنه حال من الضمير في (نجمع)، أي: نجمع العظام قادرين على تأليف جميعها وإعادتها إلى التركيب الأول.

وهذا الوجه عندي فيه إشكال، هو أن الحال إنما يحسن ذكره إذا أمكن وقوع ذلك الأمر لا على تلك الحالة، تقول: رأيت زيداً راكباً؛ لأنه يمكن أن ترى زيداً غير راكب، وههنا كونه تعالى جامعاً للعظام يستحيل وقوعه إلا مع كونه قادراً، فكان جعله حالاً جارياً مجرى بيان الواضحات، وإنه غير جائز»[1].

فالرازي يمنع توجيه الحالية لما ذهب إليه من صحة وقوع المعنى مع الاستغناء عن الحال، وأن هذا لا يقال في هذه الآية؛ لأن صفة القدرة أزلية أبدية مع كل شيء.

المناقشة:

ينطلق الترجيح في هذه المسألة أولاً بمناقشة رأي الرازي، وما رآه في منع وجه الحالية للازم فيه يناقض ما يجب اعتقاده في قدرته اللّه.

والظاهر هو ضعف هذا الرأي، لبطلان هذا اللازم، وذلك أن تحديده الحال بجواز وقوع الفعل على غير هذه الحال غير مسلم، ذلك

---

(١) التفسير الكبير ٣٠/ ١٩٢.

أن الحال قد تأتي منتقلة أي متصوراً وقوع الفعل بدونها وبحال أخرى غيرها، وقد تأتي لازمة ثابتة لا يصح وقوع الفعل بدونها أو بحال غيرها[(١)].

وهذا ثابت في أصح الكلام، كقوله تعالى ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة ٢/ ١٣٣]، فقوله (إلهاً واحداً) «نصب على الحال، لكنها حال لازمة، فإنه لا يكون إلا إلهاً واحداً»[(٢)]. ومنه قول العرب: خلق اللّه الزرافة يديها أطول من رجليها.

قال الرضي: «الحال على ضربين: منتقلة ومؤكدة، ولكل منهما حدٌّ لاختلاف ماهيتهما.

فحد المنتقلة: جزء كلام يتقيّد بوقتِ حصولِ مضمونه تعلُّقُ الحدث الذي في ذلك الكلام بالفاعل أو بالمفعول، أو بما يجري مجراهما»[(٣)]. وقال: «وأما المؤكدة فليست بقيد يتقيد به عاملها كالمنتقلة»[(٤)].

فهذا يدل على أن ثمة أحوالاً لازمة غير منتقلة، كما يوضحه أكثر ابن هشام بقوله: «للحال أربعة أوصاف:

أحدها: أن تكون منتقلة لا ثابتة، وذلك غالبٌ، لا لازم، كـ(جاء زيدٌ ضاحكاً). وتقع وصفاً ثابتاً في ثلاث مسائل:

إحداها: أن تكون مؤكدة، نحو: زيدٌ أبوك عطوفاً، و﴿يوم أبعث حيا﴾ [مريم ١٩/ ٣٣].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٥)، والمبحث الثالث: (الأثر العقدي في بعض الظواهر النحوية)، (مفهوم الحال) في الفصل الرابع من هذا البحث.

(٢) مجموع الفتاوى ١٦/ ٥٧٥.

(٣) شرح الرضي ق ١ ج ٢/ ٦٣٥.

(٤) شرح الرضي ق ١ج٢/ ٦٨٧.

الثانية: أن يدلّ عاملها على تجدّد صاحبها: نحو: خلق اللهُ الزرافةَ يديها أطولَ من رجليها. فـ(يديها) بدل بعض، و(أطول) حال ملازمة.

الثالثة: نحو ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران ٣/ ١٨]، ونحو ﴿أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام ٦/ ١١٤]، ولا ضابط لذلك، بل هو موقوف على السماع»[١].

وبهذا يتضح أن منع الحالية لا وجه له، بل هو سائغ معنى راجح صناعة لكون «الحال قد تأتي ليست قيداً، ولا مفهوم لها»[٢].

وإنما ترجح النصب على الحالية في هذا الاسم المنصوب لكونه الأقوى نحوياً، والأظهر تركيباً.

والنصب على الحالية مفسر بأحد تقديرين كما في التوجيهين الأول والثاني.

ويرى النحاس وغيره أن تقدير الفراء بـ(نقدر قادرين) أو (نقوى قادرين) موافق لتقدير سيبويه بـ(نجمعها قادرين)، مستخرج منه[٣].

وفي نظري أن هذا التوافق بينهما إنما يتجه من حيث الصناعة النحوية، وتقدير العامل في هذه الحال، أما من حيث الناحية الأسلوبية فإن تقدير الفراء - في نظري - أبلغ، ذلك أن الإنسان الكافر إنما يحسب عدم جمع عظامه جهلاً أو جحداً منه لقدرة اللّه وقوته، وعدم إيمانه بذلك، فيجيء التقريع بتقدير هذين الفعلين ونصبهما الحال المذكورة.

و(بلى) حرف إيجاب لما تقدم من النفي، وأصل النفي المتقدم هو: أيحسب الإنسان أن لن نقدر على أن نجمع عظامه؟. فيأتي الجواب «بلى نقدر على جمع عظامه، وعلى ما هو أعظم من ذلك، وهو ﴿عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾»[٤].

---

(١) أوضح المسالك ٢/ ٢٩٦-٢٩٧.

(٢) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ق٣ ج٣/ ٤، ٥، ٦، ٣٩.

(٣) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٧٩، والنحو وكتب التفسير ١/ ٦٢٧.

(٤) تفسير البغوي (معالم التنزيل) ٤/ ٤٢١.

وأمر آخر أننا نلحظ أن التوجيه الأخير بتوجيه النصب لوقوعه موقع الفعل، أنه يجعل (قادرين) في موضع (نقدر) مما يعني اعتبار هذا الفعل وإرادته.

أما ما ذكره السيرافي وغيره عن الفراء بأنه يجعله على التكرار، بتقدير: بلى فليحسبنا قادرين، فهو بعيد لأمرين:

الأول: احتمال أن يكون الحسبان الأول بمعنى الظن، وأما الثاني المقدر فيجب أن يكون بمعنى العلم، ومن ثمّ تختلف الدلالة بين المذكور والمحذوف، وهذا معارض لشرط الحذف والتقدير. كما أن الحسبان بعيد بخلاف الجمع.

قال المنتجب الهمداني: «وعن الفراء: (فليحسبنا قادرين)، وأنكر عليه وخطّئ، وقيل: لأنه لا يؤمر بالحسبان في قدرة اللّه تعالى - جلت قدرته - وإنما المأمور به في هذا الكتاب اليقين والعلم على الثبات في قدرة اللّه تعالى والتقدير، والصحيح ما ذكره صاحب الكتاب لدلالة ما تقدم عليه، كقوله ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة / ٢٣٩]، أي: فصلّوا رجالاً أو ركباناً»[(١)].

وقال ابن هشام: «وأما آية القيامة، فالصواب فيها قول سيبويه: إن (قادرين) حال، أي بلى نجمعها قادرين؛ لأن فعل الجمع أقرب من فعل الحسبان؛ ولأن (بلى) إيجاب للمنفي، وهو في الآية فعل الجمع»[(٢)].

الثاني: أن فيه حذف أحد مفعولي (حسب) وبقاء الآخر، وهذا ممتنع عند بعض النحويين.

قال ابن يعيش: «وذهب الفراء إلى أن انتصابه بإضمار فعل دل عليه الفعل المذكور أولاً، وهو قوله (أيحسب الإنسان) وتقديره: بلى فليحسبنا

---

(١) الفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٥٧٢.

(٢) مغني اللبيب ص ٧٩٢.

قادرين على أن نسوي بنانه، فهذا لجعله مفعولاً ثانياً. ومفعولا (حسبت) وأخواتها لا يجوز ذكر أحدهما دون الآخر»[١].

وأما توجيه النصب على تقدير (كنّا) فهو مع بعده في المعنى، فيه تقدير (كان) واسمها، وهذا يصار إليه عند الحاجة.

وأما توجيه نيابة الاسم عن الفعل، فقد بين الفراء وغيره ضعفه ومخالفته المعايير النحوية، حيث لم يعهد في الكلام أن من نواصب الاسم وقوعه في موقع الفعل، إلا في المصادر النائبة عن أفعالها.

قال الفراء: «وقول الناس: بلى نقدر، فلما صرفت إلى قادرين نصبت، خطأ؛ لأن الفعل لا ينصب بتحويله من (يفعل) إلى (فاعل)، ألا ترى أنك تقول: أتقوم إلينا، فإن حولتها إلى فاعل، قلت: أقائم، وكان خطأ أن تقول: أقائماً أنت إلينا؟»[٢].

وقال السيرافي: «وقال قوم من النحويين: إن (قادرين) ينصب لوقوعه موقع (نقدر) لأن معناه: بلى نقدر على أن نسوي بنانه. وهذا باطل؛ لأنه ليس من نواصب الاسم وقوعه مواقع الفعل، ألا ترى أنك تقول: أتقوم يا زيد؟ فإذا رددته إلى الاسم قلت: أقائم أنت يا زيد؟»[٣].

ومما يبين وهن هذا القول أنه لو صحّ لكان باباً مطرداً في نصب الاسم إذا وقع موقع الفعل.

قال مكي: «وهو قول بعيد من الصواب، يلزم منه نصب (قائم) من قولك: مررت برجل قائمٍ؛ لأنه في موضع (يقوم)»[٤].

وأما استدلالهم ببيت الفرزدق على نصب (خارجاً) لوقوعه موقع (يخرج)، فهو ضعيف أيضاً، لأن هذا التقدير غير لازم، بل الأظهر نصبه على أحد تخريجين:

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦٩.
(٢) معاني القرآن للفراء ٣/ ٢٠٨.
(٣) شرح السيرافي ٢/ ٩٩.
(٤) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٠.

الأول: أنه منصوب لوقوعه موقع المصدر (خروجاً) النائب عن فعله، والأصل: ولا يخرج خروجاً، ثم حذف الفعل لدلالة المصدر عليه، ثم وقع اسم الفاعل (خارجاً) موقع المصدر (خارجاً). وهذا رأي سيبويه[١].

الثاني: أنه منصوب على الحالية من فاعل (عاهدت)، والمعنى: عاهدت ربي غير شاتم وغير خارج من فيَّ زورُ كلام.

وهذا توجيه عيسى بن عمر[٢]، والفراء[٣].

قال الفراء: «وإنما نصب لأنه أراد: عاهدت ربي لا شاتماً أحداً ولا خارجاً من فيّ زور كلام. وقوله: لا أشتم، في موضع نصب»[٤].

وقال السيرافي: «وكان الفراء يذهب مذهب عيسى بن عمر وينصب (خارجاً)، على الحال، ويجعل (لا أشتم) في موضع نصب كأنه قال: لا شاتماً مسلماً ولا خارجاً، عطفٌ عليه»[٥].

وقال الأعلم: «الشاهد فيه (ولا خارجاً)، ونصبه لوقوعه موقع المصدر الموضوع موضع الفعل على مذهب سيبويه، والتقدير: عاهدت ربي لا يخرج من فيّ زور كلام خروجاً.

ويجوز أن يكون قوله (ولا خارجاً) منصوباً على الحال، والمعنى: عاهدت ربي غيرَ شاتمٍ ولا خارجٍ، أي عاهدته صادقاً، وهذا على مذهب عيسى بن عمر، وقد ذكره سيبويه، ولا شاهد فيه على هذا التقدير»[٦].

---

(١) ينظر: الكتاب١/٣٤٦، وشرح السيرافي ٢/٩٩- ١٠٠، وتحصيل عين الذهب ص ٢١٨- ٢١٩، والإيضاح في شرح المفصل ١/٣٣٣.

(٢) ينظر: الكتاب ١/٣٤٦، وشرح السيرافي ٢/٩٩- ١٠٠، وشرح أبيات سيبويه لابن السيرافي ١/ ١٧٠، وتحصيل عين الذهب للأعلم ص ٢١٩، وعيسى بن عمر الثقفي، نحوه من خلال قراءاته، تأليف: صباح عباس السّالم، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط الأولى ١٣٩٥، ص ٢٧٧.

(٣) ينظر: شرح السيرافي ٢/ ١٠٠.

(٤) معاني القرآن ٣/ ٢٠٨.

(٥) شرح السيرافي ٢/ ١٠٠.

(٦) تحصيل عين الذهب ص ٢١٩.

باب التعجب



المسألة الحادية والخمسون

٥١ - قال الله تعالى ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ ۚ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة ٢/ ١٧٥].
وقال تعالى ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ [عبس ٨٠/ ١٧].

تمهيد:

هاتان الآيتان وأمثالهما تُبحث في التصنيف النحوي في باب التعجب، و«التعجب الذي يعنيه النحويون هي الألفاظ التي تدل على إنشاء التعجب لا ما يدل على التعجب»[1].

وهذه الألفاظ منها ما هو سماعي ومنها ما هو قياسي، وهو ما يناقشه النحويون في باب التعجب.

قال ابن الخباز: «وللتعجب ألفاظ كثيرة، وأشهرها في الاستعمال صيغتان: ما أفعله وأفعل به.

أما ما أفعله: فنحو قولك: ما أحسن زيداً وما أجمل جعفراً...

وأفعل به: كقولك: أحسِن بزيدٍ، وفي التزيل ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم ١٩/ ٣٨] ﴿أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٦]»[2].

ولقد ورد في كلا الصيغتين خلاف قوي بين النحويين في إعرابهما، ونوع هذه الصيغة بين الخبر والإنشاء وغير ذلك مما هو مشتهر في مؤلفاتهم[3].

---

(١) الإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ٢/ ١٠٧.

(٢) توجيه اللمع لابن الخباز ص ٣٨٢-٣٨٤.

(٣) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ١٢٦-١٤٨، وكشف المشكل في للحيدرة ١/ ٥٠٨، والتفسير الكبير للرازي ٥٢٦-٢٨، وتوجيه اللمع لابن الخباز ص ٣٨١-٣٨٥، والإيضاح في شرح المفصل ٢/ ١١١، والدر المصون ٢/ ٢٤٣.

كما اختلف النحويون وغيرهم في حدّ التعجب وبيان حقيقته وسبب صدوره[(١)].

وحده عند جمهور النحويين بأنه «انفعال يحدث في النفس عند الشعور من الشخص بأمر يحدث من خير أو شر يُجهَل سببه، فلا يعرف ما هو»[(٢)].

هذا الحدّ المنطقي البحت جعل بعض المعربين من النحويين وغيرهم يصرف ما ورد من الآيات التي ظاهرها التعجب إلى غير هذا الظاهر كما في هذه الآيات.

على أن ثمة حدوداً أخرى لا تربط بين التعجب وخفاء السبب، بل ترجع التعجب إلى أمور أخرى غيره كما سبق عرضها عند قوله تعالى ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ في مسألة سابقة[(٣)].

التوجيه الإعرابي:

لقد كان التوجيه الإعرابي لصيغة التعجب في قوله ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ﴾ وقوله ﴿مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ صورة تطبيقية للخلاف التنظيري في كتب النحويين، ولهذا جاءت الأقوال فيهما على النحو الآتي[(٤)]:

القول الأول: أن (ما) تعجبية، في محل رفع مبتدأ، (وأصبرهم) في محل رفع خبر المبتدأ. والتعجب على ظاهره صادر من المتكلم وهو الله تعالى.

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧، وشرح الحدود للفاكهي ص٣٣٦-٣٣٧. وتنظر المسألة ذات الرقم (١٢) من هذا البحث.

(٢) شرح الحدود النحوية للفاكهي ص ٣٣٦.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (١٢) من هذا البحث.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٢٤٥، ٥/ ٢٨٤، والمحتسب ٢/ ٣٥٣، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٨١، والكشاف ١/١٠٨، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/٤٠٨، والصعقة الغضبية ص ٣٦٣، والبحر المحيط ١/ ٦٦٩، والدر المصون ٢/ ٢٤٣-٢٤٤، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧-٣١٩، والإتقان للسيوطي ١/ ٢٢٩، والأشباه والنظائر ٧/ ١٦٣، وحاشية الشهاب ٢/ ٤٤٩، وروح المعاني ٢/ ٦٠٤.

وهذا رأي جمع من المفسرين، منهم الطبري[١] وابن فارس[٢] والطوفي[٣] وابن القيم[٤].

قال الطبري: «وفي قوله ﴿أَكْفَرَهُۥ﴾ وجهان. أحدهما: التعجب من كفره، مع إحسان الله إليه، وأياديه عنده. والآخر: ما الذي أكفره، أي: أيّ شيء أكفره؟»[٥].

القول الثاني: وفيه توجيه الآية كما في القول الأول، إلا أن التعجب مصروف إلى المخاطبين.

وهذا اختيار الزجاج[٦] والفارسي[٧] ومكي[٨] والأنباري[٩] وابن عصفور[١٠] وأبي حيان[١١] وغيرهم[١٢].

قال الزجاج: «وقوله ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ يكون على جهة لفظ التعجب، ويكون التعجب مما يؤمر به الآدميون ويكون المعنى كقوله ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ أي: اعجبوا أنتم من كفر الإنسان»[١٣].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٣٠/ ٦٩.
(٢) ينظر: الصاحبي ص ٣٠٤.
(٣) ينظر: الصعقة الغضبية ص ٣٦٣.
(٤) ينظر: بدائع التفسير ١/ ٣٨٠.
(٥) تفسير الطبري ٣٠/ ٦٩.
(٦) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ١/ ٢٤٥، ٥/ ٢٨٤- ٢٨٥، وتفسير البغوي ٤/ ٤٤٨.
(٧) ينظر: الحجة للقراء السبعة ٥/ ٥٣-٥٤، والمسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات، لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: د/ صلاح الدين عبد الله السنكاوي، مطبوعات وزارة الأوقاف بالعراق - بغداد - بدون ط ١٩٨٣، ص ٣٥٣.
(٨) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٨١.
(٩) ينظر: الإنصاف ٢/ ٤٨١.
(١٠) ينظر: المقرب ١/ ٧١، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٨.
(١١) ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٦٩.
(١٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٨-٣١٩.
(١٣) معاني القرآن وإعرابه ٥/ ٢٨٤، وتفسير البغوي ٤/ ٤٤٨.

القول الثالث: أن (ما) اسم استفهام مبني في محل رفع مبتدأ، و(أصبرهم) خبر. فالكلام على الاستفهام التوبيخي، والتقدير: أي شيء صبّرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل؟.

وينسب هذا القول إلى عطاء وابن زيد والسدي[١] والكلبي[٢] ومقاتل[٣].

وهو اختيار الفراء[٤] وأبي عبيدة معمر بن المثنى[٥] والمبرد[٦]، والنحاس[٧]، والفارسي في الشيرازيات[٨]، والهروي[٩]، والفرخان صاحب المستوفى[١٠].

قال الفراء: «قوله ﷻ ﴿مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾ يكون تعجباً، ويكون: ما الذي أكفره؟ وبهذا الوجه الآخر جاء التفسير»[١١].

قال المبرد: «تقديره: أيُّ شيء أصبرهم على النار؟ أي دعاهم إليها، واضطرهم إليها»[١٢].

---

(١) ينظر: تفسير البغوي ١/ ١٤١، والتفسير الكبير ٥/ ٢٥.

(٢) ينظر: تفسير البغوي ٤/ ٤٤٨.

(٣) ينظر: تفسير البغوي ٤/ ٤٤٨.

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٠٣، ٣/ ٢٣٧، وروح المعاني ٢/ ٦٠٤.

(٥) ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٦٩.

(٦) ينظر: المقتضب ٤/ ١٨٣-١٨٤، والبحر المحيط ١/ ٦٦٩.

(٧) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ١٥١.

(٨) ينظر: المسائل الشيرازيات، تأليف أبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: علي جابر منصور، رسالة دكتوراة على الآلة الكاتبة، جامعة عين شمس ١٣٩٦ في ص ٥٥٧.

(٩) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ٧٥. وقد جعلها في آية عبس تعجبية، ينظر: ص ٧٧-٧٨.

(١٠) ينظر: المستوفى في النحو، لكمال الدين أبي سعد على بن مسعود الفرخان ت في أول القرن السابع، تحقيق: د/ محمد بدوي المختون، دار الثقافة - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٧، في ١/ ١١٨.

(١١) ينظر: معاني القرآن ٣/ ٢٣٧.

(١٢) المقتضب ٤/ ١٨٣.

القول الرابع: أن (ما) نافية لا محل لها، والمعنى: أن اللَّه ما أصبرهم على النار، أي: ما جعلهم يصبرون على العذاب.

وقد نسب هذا إلى بعض المعربين بلا تعيين[١].

الأثر العقدي:

لقد ورد كل توجيه من هذه التوجيهات عن طائفة من السلف مما يجعلها محتملة صحيحة، سواء قيل بأن التعجب صادر من اللَّه تعالى على حقيقته اللائقة به تعالى، أو قيل «إنما يُعْجِبُ اللهُ خلقَه بإظهار الخبر عن القوم الذين يكتمون ما أنزل اللَّه»[٢]، أو قيل بأنها على الاستفهام أو على النفي.

وعلى الرغم من ورود هذه التوجيهات عن جملة من السلف مع سلامتها معنى واستقامتها صناعة إلا أن جمعاً من النحويين وغيرهم يمنعون الوجه الأول وهو إجراء التعجب على ظاهره منسوباً إلى اللَّه ﷻ.

وذلك أنه لما تقرر عند جمهور النحويين أن التعجب إنما يصدر عن جهل بسبب حدوث المتعجب منه، منعوا إضافته إلى اللَّه تعالى لأنه «لا يخفى عليه شيء»[٣].

كما ذهبوا إلى أن «ما ورد منه في التنزيل يصرف إلى المخاطب»[٤] أو يحمل على بقية الأوجه المذكورة.

وهذا موافق لمذهب أهل الكلام ممن يمنعون وصف اللَّه بالعجب معتقدين تنزيهه عن مشابهة الخلق كما سبق في المسألة الثانية عشرة[٥].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٦٩، والدر المصون ٢/ ٢٤٤.

(٢) تفسير الطبري ٢/ ١١١، وينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ١٩٦.

(٣) شرح الرضي ق ٢ج ٢/ ١٠٨٨، وشرح الحدود النحوية للفاكهي ص ٣٣٧.

(٤) شرح الحدود النحوية ص ٣٣٧.

(٥) تنظر المسألة الثانية عشرة بمراجعها من هذا البحث، وينظر: البحر المحيط ١/ ٦٦٩، ٨/ ٤٢٠، وحاشية الشهاب ٢/ ٤٤٩.

قال المبرد: «ولا يقال للّه ﷻ تعجَّب، ولكنه خرج على كلام العباد، أي هؤلاء ممن يجب أن يقال لهم: ما أسمعهم، وأبصرهم في ذلك الوقت.. فهذا مجازه، ولا يقال للّه ﷻ؛ لأنه إنما يعجب من يرد عليه ما لا يعلمه، ولا يقدّره، فيتعجب كيف وقع؟ وعلّام الغيوب يجلّ عن هذا»(١).

وقال الفارسي: «ولا يجوز أن يكون الوصف بالعجب في وصف القديم(٢) سبحانه، كما يكون في وصف الإنسان؛ لأن العجب فينا إنما يكون إذا شاهدنا ما لم نشاهد مثله، ولم نعرف سببه، وهذا منتف عن القديم سبحانه»(٣).

وقال الرماني: «ويقال ما التعجّب؟.

الجواب: حدوث إدراك ما لم يكن يقدّر لخفاء سببه، وخروجه عن العادة في مثله، ولذا لم يجز في صفات القديم، ولكن يجوز في صفته تعجيب العباد من بعض الأمور»(٤).

وقال أبو حيان: «وإذا قلنا: إن الكلام هو تعجب فالتعجب هو استعظام الشيء وخفاء حصول السبب، وهذا مستحيل في حق اللّه، فهو راجع لمن يصح ذلك منه أي: هم ممن يقول فيهم من رآهم: ما أصبرهم على النار»(٥). وقال: «الظاهر أنه تعجب من إفراط كفره، والتعجب

---

(١) المقتضب ٤/ ١٨٣-١٨٤.

(٢) هذا الاسم يطلقه المتكلمون على اللّه تعالى، وليس هو من أسماء اللّه تعالى الحسنى، بل هو من إحداث المتكلمين.
قال في شرح الطحاوية: «وإما إدخال (القديم) في أسماء اللّه تعالى فهو مشهور عند أكثر أهل الكلام. وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف، منهم ابن حزم... فلا يكون من الأسماء الحسنى. وجاء الشرع باسمه (الأول). وهو أحسن من (القديم) لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه وتابع له بخلاف القديم، والله تعالى له الأسماء الحسنى». ص ٦٧- ٦٨. وينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٩/ ٣٠٠-٣٠١، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٠٤١.

(٣) الحجة ٥/ ٥٤.

(٤) الجامع لعلم القرآن خ ص ٣٤ تفسير سورة آل عمران الآية رقم ١٠١.

(٥) البحر المحيط ١/ ٦٦٩.

بالنسبة للمخلوقين إذ هو مستحيل في حق اللَّه تعالى أي: هو ممن يقال فيه: ما أكفره»[١].

وقال السمين: «والمراد بالتعجب هنا وفي سائر القرآن الإعلام بحالهم أنها ينبغي أن يُتَعجَّب منها، وإلا فالتعجّب مستحيل في حقه تعالى»[٢].

أما أهل السنة والجماعة فإنهم وإن اختار بعضهم غير القول الأول إلا إنهم لا يمنعون هذا القول بصحة نسبة التعجب إلى الله؛ لأنهم لا يلتزمون هذه اللوازم المنطقية التي يذكرها المانعون في حد التعجب، ولهذا فإنهم يثبتون هذه الصفة للّه تعالى على الحقيقة مع القطع بأن اتصافه تعالى بها غير اتصاف المخلوقين[٣].

المناقشة:

لقد تجلى مما سبق أن هذا الخلاف بين المعربين في توجيه هذه الآيات على نوعين:

- نوع يسير في ضوء معايير نحوية مجردة من أي اعتبار آخر، وهذا يتجه في الاختلاف في نوع الكلام وهل هو تعجب أو استفهام أو نفي.

- ونوع يسير في ضوء اعتبارات عقدية، وهذا يصدق في توجيه الآيات على التعجب ثم الخلاف في بقاء هذا التعجب على ظاهره صادراً من المتكلم أو صرفه إلى المخاطب.

أما النوع الأول فالراجح فيه أنها على التعجب الصريح، كما هو رأي جمهور النحويين.

---

(١) البحر المحيط ٨/ ٤٢٠.

(٢) الدر المصون ٢/ ٢٤٤.

(٣) ينظر: الرسالة الأكملية - ضمن مجموع الفتاوى - لابن تيمية ٦/ ١٢٣، والتفسير اللغوي د/ الطيار ص ٢١٤.

- وأما النوع الثاني فالراجح فيه أن هذا التعجب مسند إلى المولى ﷻ كما هو ظاهر الآية، لأن الأصل أن التعجب أن يصدر من المتكلم.

وذلك أن الحامل للمانعين من ذلك هو أحد أمرين:

الأول: الربط بين التعجب وخفاء السبب أو الجهل به، وذلك بحصرهم مفهوم التعجب على ما كان كذلك. وهذا هو الظن بكثير من أولئك.

الثاني: نفي الصفات الخبرية الاختيارية. وهذا على معتقد أهل الكلام.

والجواب عن الأول أن يقال: إن هذا الربط غير متعين، بل الصحيح أن التعجب يقع على أضرب فقد يصحبه خفاء السبب وقد يكون لمجرد استعظام الأمر، والإخبار عن خروجه عن نظائره، أو تفضيله على غيره، ونحو ذلك.

وهذا المفهوم الواسع للتعجب هو الذي فهمه بعض اللغويين وغيرهم، فصحّ عندهم إسناده إلى الخالق تعالى كما صح إسناده إلى المخلوق؛ لاختلاف المدلول والحقيقة.

قال ابن فارس رحمه الله: «وأما التعجب: فتفضيل شخصٍ من الأشخاص أو غيره على أضرابه بوصف. كقولك: ما أحسن زيداً. وفي كتاب الله جل ثناؤه: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾، وكذلك قوله جل ثناؤه ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾. وقد قيل: إن معنى هذا: ما الذي أصبرهم على النار؟»[1].

قال الرازي: «قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب، أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول»[2].

(١) الصاحبي ص ٣٠٤.
(٢) التفسير الكبير ٥/٢٦.

ولقد أجاد الرازي في بيان اختلاف حقيقة العجب المسند إلى اللَّه تعالى موافقاً مذهب السلف في ذلك، حيث يقول: «معنى التعجب في حق اللَّه تعالى مجرد الاستعظام، وإن كان في حق العباد لابد مع الاستعظام من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى اللَّه تعالى، لا بالمعنى الذي يضاف إلى العباد.

قال الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله: «... أهو تعجبٌ، أو تعجيبٌ ؟.

فقد اختلف فيه المفسرون، فمنهم من رأى أنه تعجب من اللَّه ﷻ ؛ لأنه المتكلم به هو اللَّه، والكلام ينسب إلى من تكلّم به، ولا مانع من ذلك لا عقلاً ولا سمعاً - أي لا مانع يمنع من أن اللَّه تعالى يعجب، وقد ثبت للَّه العجب بالكتاب والسنة... فلا مانع من أن اللَّه يعجب من صبرهم، فإذا قال قائل: العجب يدل على أن المتعجب مباغَت بما تعجب منه، وهذا يستلزم أن لا يكون عالماً بالأمر من قبل وهو محال على الله.

فالجواب: أن سبب العجب لا يختص بما ذكر، بل ربما يكون سببه الإنكار على الفاعل، حيث خرج عن نظائره، كما تقول: عجبت من قوم جحدوا بآيات اللَّه مع بيانها وظهورها. وهو بهذا المعنى قريب من معنى التوبيخ واللوم.

ومن المفسرين من قال: إن المراد بالعجب: التعجيب، كأنه قال: اعجب أيها المخاطب من صبرهم على النار. وهذا وإن كان له وجه لكنه خلاف ظاهر الآية»[١].

وأما الدافع الثاني من وراء نفي التعجب عن اللَّه عند هؤلاء القائم على نفي الصفات الخبرية الاختيارية، فإن ما زعموه من تنزيهه تعالى عما

---

(١) تفسير القرآن الكريم (سورة البقرة)، لفضيلة الشيخ: محمد بن صالح العثيمين رحمه الله، دار ابن الجوزي - الدمام، ط الأولى ١٤٢٣، في ٢/٢٦٧-٢٦٨.

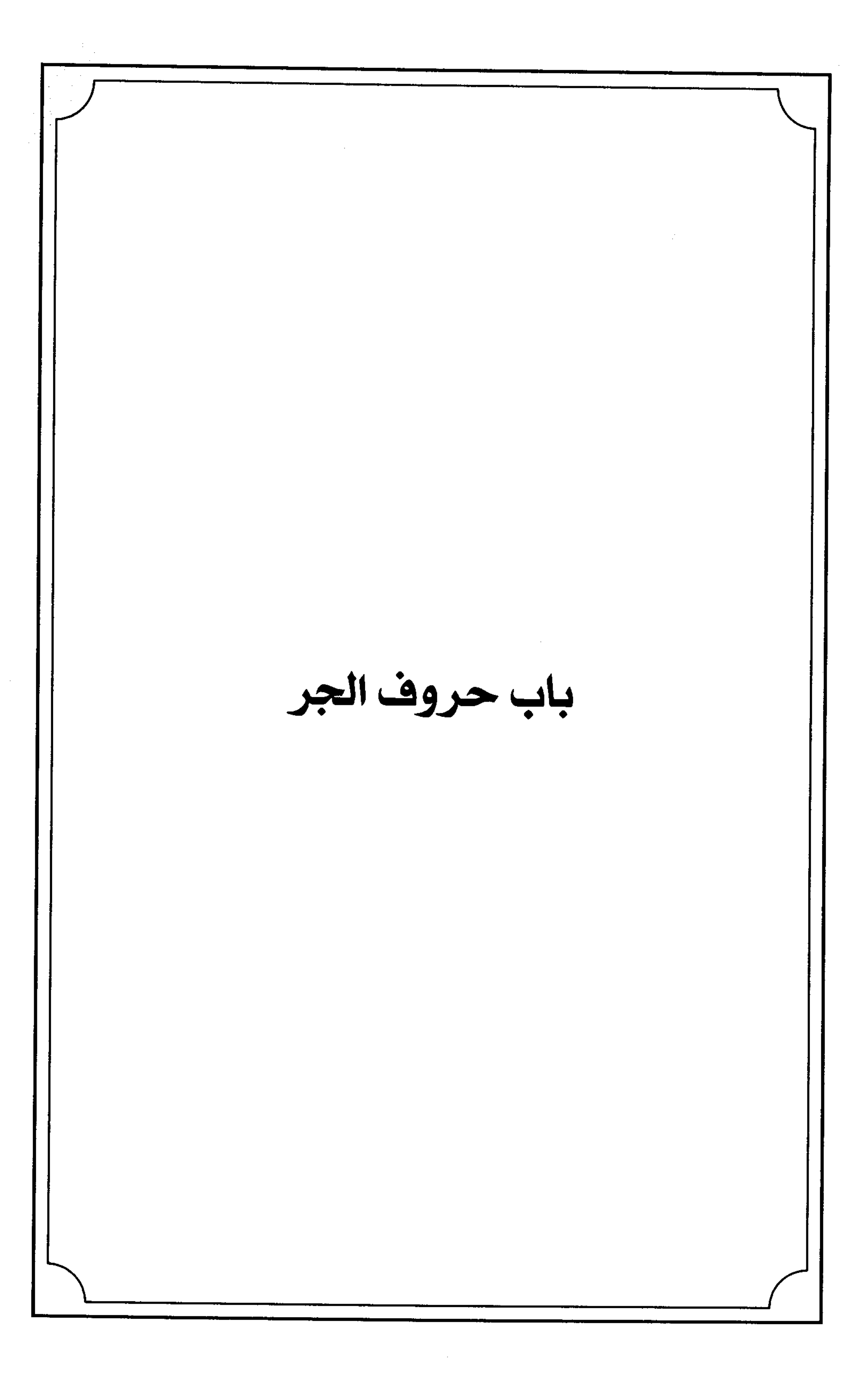
أثبته لنفسه وأثبته له أعلم الخلق به ﷺ بسبب فهمٍ منهم غير شامل، أو أصلٍ عندهم غير كامل فحيد عن سواء السبيل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما قوله: (التعجب استعظام للمتعجب منه).

فيقال: نعم. وقد يكون مقروناً بجهل بسبب التعجب. وقد يكون لما خرج عن نظائره، والله تعالى بكل شيء عليم. فلا يجوز عليه أن لا يعلم سبب ما تعجب منه، بل يتعجب لخروجه عن نظائره تعظيماً له. واللَّه تعالى يعظم ما هو عظيم، إما لعظمة سببه أو لعظمته»[1].



(١) الرسالة الأكملية - ضمن مجموع الفتاوى ٦/ ١٢٣.



باب حروف الجر



تمهيد

تمثل حروف الجر أحد أنواع الأدوات النحوية التي «تؤدي وظيفة نحوية عامة، وهذه الوظيفة تتضح بالتعبير عن المعنى النحوي العام للجمل والأساليب.

والتعليق هو الوظيفة العامة التي تقوم بها الأداة، والتعليق بالأداة أشهر أنواع التعليق في اللغة العربية الفصحى»[(١)]، فغالب صور الجمل في اللغة العربية تتكئ على الأداة بإحدى صورها، ولهذا «نرى كيف تلعب الأداة دورها البارز في التعبير عن تلك المعاني النحوية العامة كما نرى أن إدراك هذه المعاني متوقف على ذكر أدواتها»[(٢)].

وإذ تقرر لدى النحويين الدور الكبير لحرف الجر و«أن العلاقة بين الحرف والتركيب علاقة تداولية تكاملية، فلا يمكن لأحدهما أن يستقل بمعنى دون الآخر، بل ربما كان لهذه العلاقة أثر في الاصطلاح على النوعين معاً»، أقول لما تقرر ذلك لديهم أولوها عناية كبيرة في درسهم النحوي تنظيراً وتطبيقاً، استقلالاً وتضميناً لها في كتبهم ومؤلفاتهم.

فقد ألف بعضهم في الأدوات النحوية، ومنها حروف الجر، متناولاً معانيها وتعلقها وغير ذلك من المباحث المتصلة[(٣)].

---

(١) أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، د/ فاضل مصطفى الساقي، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون ط، وتاريخ، ص ٢٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٢.

(٣) ينظر: كتاب اللامات لأبي القاسم الزجاجي، وحروف المعاني له أيضاً، و منازل الحروف، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت (٣٨٨)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ضمن (رسالتان في اللغة)، دار الفكر - عمان، بدون ط ١٩٨٤، والأزهية في علم الحروف، تأليف: علي =

وضمَّن بعضهم هذه المباحث متناثرة في كتبهم من غير تبويب لها كما هو فعل متقدميهم كسيبويه وغيره[(١)].

وكثير منهم تناولها من خلال باب مستقل في كتبهم لبيان معانيها وربما الإشارة لمتعلقاتها، وهذا هو منهج المتأخرين منهم، وذلك بعد تطور التأليف النحوي.

ولقد كان تناولهم لها في مؤلفاتهم النحوية من خلال ثلاثة محاور:

الأول: تعلق حروف الجر.

الثاني: التناوب بين حروف الجر، أو التضمين.

الثالث: معاني حروف الجر.

وقد بدا لي أن أتناول الآيات التي تجري حول حروف الجر مصنفاً مسائلها في مبحثين:

المبحث الأول: متعلق حروف الجر.

المبحث الثاني: معاني حروف الجر، ويندرج فيه مسألة تناوب حروف الجر.



= بن محمد النحوي الهروي، ورصف المباني في شرح حروف المعاني، تأليف: أحمد بن عبد النور المالقي، تحقيق: د/ أحمد الخراط، دار القلم - دمشق، ط الثالثة ١٤٢٣، ومغني اللبيب لابن هشام والجنى الداني في حروف المعاني، للمرادي، وغيرها.

(١) ينظر: الكتاب ١/ ١٧، ٩٤، ٤١٩-٤٢١، ٣/ ٩، ١٢٨، وينظر: المقتضب ٣/ ٦٠، ٦١، ٦٢، ٤/ ١٣٦-١٤٧، وأصول النحو لابن السراج ١/ ٤٣٧-٤٤٠، والجمل للزجاجي ص ٦٠-٦٣.

المبحث الأول
متعلق حروف الجر



المسألة الثانية والخمسون

٥٢- قال اللّه تعالى ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٣].

وقال تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٨٤].

تمهيد:

يركز النحويون في الجانب الإعرابي لتناولهم النصوص على تحديد متعلَّق الجار والمجرور والظرف بالإشارة إليه مذكوراً، وبالتقدير له محذوفاً.

قال ابن يعيش: «ليس في الكلام حرف جرّ إلا وهو متعلق بفعل أو ما هو بمعنى الفعل في اللفظ أو التقدير أما اللفظ فقولك: انصرفت عن زيدٍ، وذهبت إلى بكر، فالحرف الذي هو (إلى) متعلق بالفعل الذي قبله.

وأما تعلقه بالفعل في المعنى فنحو قولك: المال لزيدٍ، تقديره: المال حاصل لزيد، وكذلك: زيد في الدار، تقديره: زيد مستقر في الدار، أو يستقر في الدار»[1].

وتكتسب معرفة متعلق الجار والمجرور أهمية كبرى من جانبين:

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٨/ ٩. وينظر: شرح قواعد الإعراب لابن هشام، شرح الكافيجي ص ٢٢٠-٢٣٩.

الأول: الجانب اللفظي: وذلك أن الجار والمجرور والظرف معمولان، فيحتاجان إلى عامل، هو هذا المتعلَّق[١].

الثاني: الجانب المعنوي: وذلك أن الجار والمجرور والظرف هما وعاء الحدث مكاناً أو زماناً، فبهما يتخصص الحدث ويقل شيوعه، وتتحدد أبعاده[٢]، ولهذا «يستفيد الجار والمجرور - ومثله الظرف - من المتعلَّق أنه يصبح ذا معنى مفهوم مفيد، ويستفيد المتعلَّق من الجار والمجرور التقييد والتوضيح»[٣].

ومراعاة الجانب المعنوي في هذا الباب أولى من مراعاة الجانب اللفظي، ذلك أن النحويين يشددون على وجوب مراعاة المعرب لسلامة المعنى في هذا التعليق، فقد يصلح الفعل أو شبهه للعمل في الجار والمجرور من جهة الصناعة، ولكن المعنى لا يسعف بذلك فلا يصح حينئذ تجاهل هذا الأمر، ومن ثمّ وجب البحث عن متعلَّق آخر.

ولقد ذكر ابن هشام أنّ الجهة الأولى من الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها، «أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وكثيراً ما تزلّ الأقدام بسبب ذلك»[٤]. ثم ذكر من ذلك نماذج من الخطأ في تعليق الجار والمجرور بما هو صحيح في الصناعة فاسد في المعنى[٥].

وحيث إن اللغة العربية مبناها على البلاغة والإيجاز فإنه قد يتعين فيها حذف المتعلَّق لكونه مفهوماً لدى المخاطب بكونه كوناً عاماً يفهم من

(١) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن، عضيمة ق ١ج ٣/ ٤٢٥.
(٢) ينظر: الكتاب ١/ ٤٢٠-٤٢١.
(٣) الصفوة من القواعد الإعرابية، د/ عبد الكريم بكّار، دار القلم - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨، ص ٥٤.
(٤) مغني اللبيب ص ٦٨٤ .
(٥) ينظر: ص ٦٨٧.

السياق، وذلك كالاستقرار والوجود والثبوت وغير ذلك، مما هو صفة أو حال أو خبر أو صلة أو فعل قسم[١].

وإذا ثبت أن مراعاة المعنى أمر أساس في التوجيه الإعرابي للنص، فهو في الوقت ذاته قد كان عاملاً كبيراً في إيجاد جوٍّ من الإبداع في الاجتهاد لدى المفسرين والمعربين والبلاغيين وشرّاح الشعر ونقّاده في الكشف عن وجوه قوة النصّ في المفاضلة بين الأوجه المحتملة فيه فصاحةً في اللفظ وسلامةً في المعنى.

ولقد كان المنحى العقدي أحد المقاييس المعتبرة في سلامة المعنى وقوته لدى هؤلاء في تناولهم للنصوص، خاصة آيات القرآن الكريم كما يظهر جلياً من خلال المسائل الآتية.

التوجيه الإعرابي:

اختلف في إعراب الآية الأولى - آية الأنعام - بناء على الاختلاف في تحديد متعلق الجار والمجرور (في السموات وفي الأرض)، على أقوال بلغت اثني عشر قولاً، أهمها ما يأتي[٢]:

الأول: أن قوله (في السموات وفي الأرض) متعلقان بلفظ الجلالة لتضمنه معنى مشتقاً، وهو ما يستلزمه هذا الاسم الجليل من الألوهية، أو التدبير والملك وغيرها من المعاني.

---

(١) ينظر: المغني ٥٨١-٥٨٣.

(٢) ينظر: سرد هذه الأقوال في: الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة والجماعة في الاعتقادات وأصول الديانات، تأليف: أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني ت (٤٤٠)، تحقيق: د/ القحطاني، ص ٥٤، و إعراب القرآن للأصبهاني (قوام السنة) ص ١١٢، والمحرر الوجيز ٢/ ٢٦٧-٢٦٨، وكشف المشكلات للباقولي ١/ ٣٨٤-٣٨٥، والتبيان للعكبري ١/ ٤٧٩-٤٨٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ١١٧، والبحر المحيط ٤/ ٧٧- ٧٨، والدر المصون ٤/ ٥٢٨-٥٣٣، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣، وروح المعاني ٧/ ١١٥-١١٧، وأضواء البيان ١/ ٣٥١-٣٥٢.

وعليه فيكون إعراب الآية كما يأتي:

قوله (وهو) مبتدأ، و(اللَّه) خبر، و (في السموات وفي الأرض) متعلقان بلفظ الجلالة، وجملة (يعلم) خبر ثان، أو حال من الضمير المستتر في المعنى المضمّن لفظ الجلالة وهو (المعبود)، أو جملة استئنافية لا محل لها.

وهذا توجيه جمهور المعربين والمفسرين كابن الأنباري[(١)] والزجاج[(٢)] والبيهقي وابن عبد البر[(٣)] والزمخشري[(٤)] وابن عطية[(٥)] وابن تيمية[(٦)] وأبي حيان[(٧)] وابن كثير[(٨)] وابن القيم، ونسبه إلى محققي أهل التفسير[(٩)].

وهو اختيار الخروبي من الصوفية[(١٠)]، والزركشي[(١١)].

ويقصر بعض هؤلاء المعنى المعتبر هنا على المعنى المأخوذ من أصل اشتقاق الاسم الكريم وهو (المعبود) و(المألوه) فحسب. والتقدير: وهو المألوه المعبود في السموات والأرض.

قال أبو البقاء العكبري: «يتعلق (في) باسم الله ؛ لأنه بمعنى

---

(١) ينظر: تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ٢/ ٨٧، وزاد المسير لابن الجوزي ص ٤٢٥.
(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٢٨، وزاد المسير ص ٤٢٥، والبحر المحيط ٤/ ٧٧، والدر المصون ٤/ ٥٢٩.
(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣.
ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٦/ ١٢٧.
(٤) ينظر: الكشاف ٢/ ٣-٤.
(٥) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٢٦٧، والبحر المحيط ٤/ ٧٧، والدر المصون ٤/ ٥٢٩.
(٦) ينظر: مجموع الفتاوى ٢/ ٤٠٤.
(٧) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٧٧.
(٨) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ١١٧.
(٩) ينظر: بدائع التفسير ٣/ ١٤٠.
(١٠) ينظر: النحو وكتب التفسير ٢/ ١٠٢٢-١٠٢٣.
(١١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣، ٤/ ٨.

المعبود، أي: وهو المعبود في السموات والأرض، و(يعلم) على هذا خبرٌ ثانٍ أو حال من الضمير في المعبود، أو مستأنف»[١].

بينما يتوسع آخرون في تقدير هذا المعنى بحمله على كل ما اشتهر به هذا الاسم من صفات الكمال كالخلق والتدبير والتفرد والملك والإحاطة وغير ذلك.

قال الزجاج: «(في) موصولة في المعنى بما يدل عليه اسم الله. المعنى: هو الخالق العالم بما يصلح به أمر السماء والأرض، المعنى: هو المتفرد بالتدبير في السموات والأرض، ولو قلت: هو زيد في البيت والدار، لم يجز إلا أن يكون في الكلام دليل على أن (زيداً) يدبر أمر البيت والدار، فيكون المعنى: هو المدبر في الدار والبيت، ولو قلت: هو المعتضد الخليفة في الشرق والغرب، أو قلت: هو المعتضد في الشرق والغرب جاز على هذا... ومثل هذا القول الأول ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾، ويجوز أن يكون وهو اللّه في السموات وفي الأرض أي: هو المعبود فيهما، وهذا نحو القول الأول»[٢].

الثاني: أن الجار والمجرور متعلقان بصفة محذوفة للفظ الجلالة، والتقدير: وهو اللّه المعبود في السموات وفي الأرض، أو: وهو اللّه المدبر في السموات وفي الأرض.

وعليه فإعراب الآية فيما عدا التعلق كما هو في الوجه الأول.

الثالث: أن الجار والمجرور متعلقان بالمصدر مفعول (يعلم) وهو (سرَّكم وجهرَكم)، على التقديم والتأخير، والأصل: يعلم سركم وجهركم في السموات وفي الأرض.

وعليه فالآية مركبة من جملتين، فقوله: (وهو الله) جملة اسمية

---

(١) التبيان للعكبري ١/ ٤٨٠.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٢٨.

مستقلة من مبتدأ وخبره، وقد تم الكلام عندها. وقوله: (في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) جملة أخرى فعلية من فعل وفاعل ومفعوله في محل رفع خبر ثان.

وقد اختار هذا النحاس. وقال عنه «وهو أحسن ما قيل فيه»[(١)].

الرابع: أن الجار والمجرور متعلقان بالفعل (يعلم) أي يعلم في السموات وفي الأرض سركم وجهركم. وعليه فإعراب الآية كما في الوجه قبله.

وقد اختار هذا التوجيه الباقولي[(٢)]. ونُسب إلى الأشعري[(٣)].

الخامس: أن الجار والمجرور الأوليين وهو قوله (في السموات) متعلقان بلفظ الجلالة لتضمنه أحد المعاني السابقة من الألوهية والتدبير وغير ذلك. ويتم الكلام عنده ويحسن الوقف، أي: وهو اللّه في السموات.

وأما الجار والمجرور الآخران وهو قوله (وفي الأرض) فمتعلقان بالفعل بعدهما (يعلم)، أي: ويعلم في الأرض سركم وجهركم.

وقد نُسب هذا إلى الكسائي[(٤)]، كما نُسب إلى الطبري[(٥)]، وإلى بعض أهل السنة[(٦)].

السادس: أن الجار والمجرور متعلقان بقوله (تكسبون)، أي:

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ١/ ٥٣٦، والجامع لأحكام القرآن ٦/ ٣٥٩، والبحر المحيط ٤/ ٧٧.

(٢) ينظر: كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١/ ٣٨٥.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣.

(٤) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٣١٣، وكشف المشكلات للباقولي ١/ ٣٨٥.

(٥) ينظر: زاد المسير ص ٤٢٥، والجامع لأحكام القرآن ٦/ ٣٥٩، والبحر المحيط ٤/ ٧٨، والدر المصون ٤/ ٥٣٢، وتفسير ابن كثير ٢/ ١١٧، وأضواء البيان١/ ٣٥٢. ولم أجد ذلك صراحة في تفسير الطبري، بل فيه ما يقرب من كونه على رأي الجمهور، ينظر: ٧/ ١٧٤، ٢٥/ ١٢٣.

(٦) ينظر: بدائع التفسير ٣/ ١٤٠.

وهو اللَّه يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون في السموات والأرض.

السابع: أن الجار والمجرور متلعقان بمحذوف خبر ثان تقديره (عالم)، والمعنى: وهو اللَّه وهو عالم بما في السموات وفي الأرض.

وهذا توجيه آخر للزمخشري[١]. حيث يقول: «ويجوز أن يكون (الله في السموات) خبراً بعد خبر على معنى: أنه اللَّه وأنه في السموات والأرض، بمعنى: أنه عالم بما فيهما لا يخفى عليه منه شيء كأنه ذاته فيهما»[٢].

الأثر العقدي:

إنما تعدد التوجيه الإعرابي هنا لما تضمنته الآية من الظرفية المحدودة في السموات معطوفة عليها ظرفية في الأرض مما لا يصح إسناده إلى اللَّه تعالى بهذا الإطلاق اتفاقاً، إلا عند الجهمية[٣] والحلولية[٤].

قال ابن كثير: «اختلف مفسرو هذه الآية على أقوال بعد اتفاقهم على إنكار قول الجهمية الأُوَل القائلين - تعالى عن قولهم علواً كبيراً - بأنه في كل مكان حيث حملوا الآية على ذلك»[٥].

فلما امتنع هذا المعنى بالاتفاق وجب توجيه الآية إعرابياً على ما يفضي إلى المعنى العقدي المتقرر عند كل طائفة[٦].

- أما أهل السنة فإنهم وإن أجازوا وصفه تعالى بأنه في السماء كما

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ٣، والبحر المحيط ٤/ ٧٨، ومغني اللبيب ص ٥٦٩.

(٢) الكشاف ٢/ ٣.

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ١١٧، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣، وأضواء البيان ١/ ٣٥٢.

(٤) ينظر: مصرع التصوف لابن برهان البقاعي ص ٩١.

(٥) تفسير القرآن العظيم ٢/ ١١٧.

(٦) تنظر أيضاً: المسألة ذات الرقم (٥٤) من هذا البحث.

هو ظاهر نصوص الكتاب والسنة كما سبق[١]، إلا أنه يشكل عليهم عطف ظرفية الأرض على السموات. فاختار بعضهم من الأوجه ما يمنع هذا الوارد، وذلك إما بصرف الظرفية إلى غير المولى تعالى، وذلك إما إلى علمه السر والجهر كما في التوجيه الثالث، وإما بفك هذا العطف، والتفريق بين ظرفية السموات وظرفية الأرض، بصرف الأولى إلى الله ﷻ، والثانية إلى علمه السر والجهر، وذلك كما في التوجيه الخامس.

قال الرازي: «القائلون بأن اللّه تعالى مختص بالمكان[٢] تمسكوا بهذه الآية وهو قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ وذلك يدل على أن الإله مستقر في السماء قالوا: ولا يلزمنا أن يقال فليزم أن يكون في الأرض لقوله تعالى في هذه الآية ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانين معاً، وهو محال؛ لأنّا نقول: أجمعنا على أن ليس بموجود في الأرض، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل، فوجب أن يبقى ظاهر قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ على ذلك الظاهر؛ ولأن من القراء من وقف عند قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ ثم يبتدئ فيقول ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ والمعنى أنه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة في الأرض فيكون قوله ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ صلة لقوله ﴿سِرَّكُمْ﴾ هذا تمام كلامهم»[٣].

ثم اعترض على هذا الرأي؛ لأنه لا يرى وصفه تعالى بجهة، ولا بالعلو والفوقية المكانية.

ووصف الزركشي اختيار الوقف والاستئناف بقوله ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ٤٧، ٥٤، ٦٣) من هذا البحث، والفصل الخامس.

(٢) قد سبق أن الرازي وأمثاله ينفون الجهة والمكان مطلقاً ومن ذلك الفوقية والعلو فلا يثبتونه لله تعالى. وهم ينسبون إلى أهل السنة من أتباع السلف إثبات المكان على إطلاقه. والصحيح أن أهل السنة يستفهمون عن المراد في ذلك فإن استلزم معنى صحيحاً أثبتوه وإن أفضى إلى معنى نقص نفوه. تنظر المسألة رقم (٤٧) من هذا البحث، وينظر: الفصل الخامس.

(٣) التفسير الكبير ١٢/١٢٨.

﴿سِرَّكُمْ﴾ بأنه قول المجسمة، ويعني به من يثبت الجهة وأنه في السموات[١].

وقال ابن القيم: «تعلق الظرف بما في اسمه تبارك وتعالى من معنى الألوهية، فالمعنى: وهو الإله وهو المعبود في كل واحدة من السموات، ففي كل واحدة من هذا الجنس هو المألوه المعبود. فذكر الجمع - أي لفظ السموات - هنا أبلغ وأحسن من الاقتصار على لفظ الجنس الواحد - أي لفظ السماء -.

ولما عزب هذا المعنى عن فهم بعض المتسننة، فسّر الآية بما لا يليق بها، فقال: الوقف التام على السموات، ثم يبتدي بقوله ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ﴾. وغلط في فهم الآية، وإن معناها ما أخبرتك به وهو قول محققي أهل التفسير»[٢].

- وأما جمهور أهل الكلام فإنهم يمنعون وصفه بالاستقرار والجهة مطلقاً، ويؤوّلون ما ورد من ذلك.

قال ابن عطية: «قاعدة الكلام في هذه الآية أن حلول الله تعالى في الأماكن مستحيل، وكذلك مماسته للأجرام أو محاذاته لها أو تحيّزه في جهة، لامتناع جواز التقرب عليه تبارك وتعالى، فإذا تقرر هذا تبين أن قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ ليس على حد قولنا: زيدٌ في الدار، بل هو على وجه من التأويل آخر»[٣].

وقال أبو حيان: «وإنما ذهب أهل العلم إلى هذه التأويلات والخروج عن ظاهر (في السموات وفي الأرض) لما قام عليه دليل العقل من استحالة حلول الله تعالى في الأماكن ومماسة الأجرام ومحاذاته لها،

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣، ٤ /٨.

(٢) بدائع التفسير ٣/ ١٤٠.

(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٢٦٧.

وتحيزه في جهة. قال معناه وبعض لفظه ابن عطية»[١].

ولقد وجّه الجمهور الآية في التوجيه الأول على ما يُقطع به هذا الوارد، ويُستغنى فيه عن هذه التخريجات، وذلك بحمل الآية على إثبات معاني الألوهية والكمال للّه تعالى مظروفة في السموات والأرض.

المناقشة:

إن المتأمل في هذه الأقوال المتعددة في توجيه هذه الآية يجد في كثير منها التكلف والبعد في حمل التركيب على غير ظاهره.

في حين أنه يجد القول الأول - قول الجمهور - أولى الأقوال في توجيهها، لأمور، منها:

١ - أنه يحافظ على تركيب الآية، ويساير ظاهرها دون تكلف أو بعد.

٢ - أنه سالم من مخالفة القواعد النحوية كما هو ظاهر في بعض هذه التوجيهات.

٣ - أن هذا التوجيه بحمل لفظ الجلالة على معنى (المألوه) و (المعبود)، وتعليق الجار والمجرور به قد جاء نصاً في آية الزخرف ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ ولا ريب أن هذه الآية بمعنى: وهو الذي في السماء معبود وفي الأرض معبود. وإذ ثبت ذلك فيها تعين حمل آية الأنعام عليها، إذ إنهما توأمتان[٢].

وأما ما نقل عن أبي علي الفارسي من اعتراضه على هذا التوجيه بكون لفظ الجلالة علماً فلا يصح التعليق به[٣].

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٧٨.

(٢) ينظر: الانتصاف لابن المنير ٢/ ٣.

(٣) ينظر: كشف المشكلات للباقولي ١/ ٣٨٥، والتبيان للعكبري ١/ ٤٨٠، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ١١٧، والدر المصون ٤/ ٥٢٩-٥٣٠.
وقد صنفه أبو علي القيسي مع الجمهور. ينظر: إيضاح شواهد الإيضاح للقيسي ١/ ٣٦٢. وقد أجاز الفارسي تعلق الظرف باسم اللّه تعالى إذا جعل اسم اللّه أصله (الإلاه)؛ لأن المعنى يكون: وهو المعبود، وأنكر ذلك إذا كان بمنزلة الأسماء الأعلام إلا إذا قدّر فيه ضرب من الفعل. ينظر: الأغفال خ ٧٩ب.

فالجواب أن هذه مسألة خلافية في كونه مشتقاً أو غير مشتق. والصحيح أن هذا الاسم الشريف مشتق من الألوهية وهي صفة ثابتة للّه تعالى.

وهذا رأي جمهور العلماء من اللغويين والنحويين والمفسرين(١).

قال الأصبهاني: «وبين أهل اللغة اختلاف هل هو اسم موضوع أو مشتق، فروي عن الخليل أنه اسم علم ليس بمشتق، فلا يجوز حذف الألف واللام منه... وقال قوم من أهل اللغة: هو اسم مشتق، يقال: أله يأله آلاهة، بمعنى عبد يعبد عبادة،... والتأله التعبد، فمعنى الإله: المعبود»(٢).

وقال القرطبي: «واختلفوا في هذا الاسم هل هو مشتق أو موضوع للذات علَم؟. فذهب إلى الأول كثير من أهل العلم،...فالله سبحانه معناه المقصود بالعبادة...

القول الثاني: ذهب إليه جماعة من العلماء أيضاً..»(٣).

وقال ابن القيم: «وإنما أرادوا أنه دالّ على صفة له تعالى، وهي الألوهية، كسائر أسمائه الحسنى، كالعليم والقدير والغفور والرحيم والسميع والبصير، فإن هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب»(٤).

---

(١) ينظر: مجالس العلماء للزجاجي ص ٥٦، ورسالة الملائكة، لأبي العلاء أحمد التنوخي المعري ت (٤٤٩)، تحقيق: محمد سليم الجندي، دار صادر - بيروت بدون ط ١٤١٢، ص ٢٥٨، ٢٥٩، والكشاف ١/ ٦، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٩٥، وسفر السعادة وسفير الإفادة، تأليف: علم الدين أبي الحسن السخاوي ت (٦٤٣)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، دار صادر - بيروت ط الثانية ١٤١٥، ١/ ٧-١٦، والجامع لأحكام القرآن ١/ ١٣٩-١٤٠، والعجالة في تفسير الجلالة للخجندي - ضمن بحوث مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - عدد ذي القعدة ١٤١٧، ص ٢٤٥-٢٥٠، وبدائع الفوائد ١/ ٤٤، وبدائع التفسير ١/ ١٣٥، ١٣٩، وتفسير القرآن العظيم ١/ ١٨-١٩، والدر المصون ١/ ٢٣-٢٩، والأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٢٨.

(٢) الحجة في بيان المحجة ١/ ١٢٣-١٢٥.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١/ ١٣٩-١٤٠.

(٤) بدائع الفوائد ١/ ٤٤.

وحتى على فرض عدم الاشتقاق فإن ذلك غير مانع من التعليق، وذلك بحمله على ما يصلح للتعليق والعمل، كأن يقدر بـ(المعروف في السموات وفي الأرض) أو بـ(الذي يقال له الله)(١).

قال السمين: «فإن كان مشتقاً ظهر تعلُّق الجار به، وإن كان ليس بمشتق: فإما أن يكون منقولاً أو مرتجلاً. وعلى كل التقديرين فلا يعمل؛ لأن الأعلام لا تعمل فاحتاج أن يتأول ذلك على كل قول من هذه الأقوال الثلاثة، فقوله (المعبود) راجع للاشتقاق، وقوله (المعروف) راجع لكونه علماً منقولاً، وقوله (الذي يقال له الله) راجع إلى كونه مرتجلاً»(٢).

ويعدّ القول الثاني الذي يعلّق الجار والمجرور بالصفة المحذوفة أظهر الأقوال وأقربها دون القول الأول، ومع ذلك فإنه جارٍ على وجهٍ ضعيفٍ عند النحويين، ذلك بأن «حذف الصفة قليل جداً لم يرد منه إلا في مواضع يسيرة على نظرة فيها»(٣)

قال ابن يعيش: «اعلم أن الصفة والموصوف لما كانا كالشيء الواحد من حيث كان البيان والإيضاح إنما يحصل من مجموعهما كان القياس أن لا يحذف واحد منهما؛ لأن حذف أحدهما نقض للغرض وتراجع عما اعتزموه فالموصوف القياس يأبى حذفه لما ذكرناه...»(٤) ثم قال: «وأما الصفة فلا يحسن حذفها أيضاً لما ذكرناه؛ ولأن الغرض من الصفة إما التخصيص وإما الثناء والمدح وكلاهما من مقامات الإطناب والإسهاب، والحذف من باب الإيجاز والاختصار فلا يجتمعان لتدافعهما، وقد حذفت الصفة على قلة وندرة وذلك عند قوة دلالة الحال عليها، وذلك فيما حكاه سيبويه من قولهم: سير عليه ليل(٥)، وهم يريدون

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ٣.
(٢) الدر المصون ٤/ ٥٢٩.
(٣) الدر المصون ٤/ ٥٣١، وينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٦٣، والارتشاف ٤/ ١٩٣٧.
(٤) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٥٩.
(٥) ينظر: الكتاب ١/ ٢٢٩.

ليل طويل. . .فإن عريت الحال من الدلالة لم يجز الحذف فاعرفه»[١].

أما القول الثالث وهو اختيار النحاس بتعليقهما بالمصدر (سرّكم وجهركم) فهو من ناحية الصناعة النحوية «ضعيف جداً»[٢]؛ لأنه جار على مخالفة رأي جمهور النحويين في منع تقدم معمول المصدر عليه[٣].

قال ابن الحاجب: «(ولا يتقدم معموله عليه). . . يعني أنك لا تقول في: أعجبني ضرْبٌ زيداً: أعجبني زيداً ضربٌ؛ لأنه مقدّر بـ(أن) والفعل، وكما أنه لا يتقدم معمول ما بعد (أن) عليها؛ لأنها موصولة، فلا يتقدم ما في حيّز الموصول عليه لأنه كجزء الكلمة، فكما لا يتقدم ما في حيّز الكلمة على أولها، فكذلك لا يتقدم ما في حيّز الموصول عليه»[٤].

وقال أبو حيان: «ولما كان هذا المصدر ينحلّ لحرف مصدري والفعل لم يجز أن يتقدّم شيء من معمولاته عليه، وحكى ابن السراج جواز تقديم مفعوله عليه نحو: يعجبني عمراً ضرْبُ زيدٍ[٥]. والجمهور

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٦٣.

(٢) الدر المصون ٤/ ٥٣٢، وينظر: البحر المحيط ٤/ ٧٨.

(٣) ينظر: الأصول في النحو ١/ ١٣٧-١٤٠، وشرح المقدمة الكافية لابن الحاجب ٣/ ٨٢٦، وشرح التسهيل لابن مالك ٣/ ١١٣، وشرح الرضي ق٢ج١/ ٧١١، والارتشاف ٥/ ٢٢٥٦.

(٤) شرح المقدمة الكافية ٣/ ٨٢٦.

(٥) ظاهر كلام أبي حيان أن ابن السراج يجيز ذلك مطلقاً. وليس ذلك بصحيح بل هو يجيز تقديم معمول المصدر النائب عن فعله مما يفيد الأمر وغيره كما هو مذهب جمع من النحويين كالأخفش والمبرد والسيرافي وجماعة، كما نقله أبو حيان نفسه في الارتشاف ٥/ ٢٢٥٥، وليس هو مما نحن فيه.
قال ابن السراج: «فإن لم يكن في معنى (أن فعل) وصلتها أعملته عمل الفعل إذا كان نكرة مثله، فقدمت فيه وأخرت وذلك قولك: ضرباً زيداً، وإن شئت: زيداً ضرباً؛ لأنه ليس فيه معنى (أن) إنما هو أمر، وقولك: ضرباً زيداً ينتصب بالأمر كأنك قلت: اضرب زيداً، إلا أنه صار بدلاً من الفعل لما حذفته». الأصول في النحو ١/ ١٣٩.
أما إذا لم يكن المصدر نائباً عن فعله، بل هو في تقدير (أن) والفعل كما هو في هذه الآية فإن ابن السراج يوافق الجمهور في منع تقديم معموله عليه. =

على منع ذلك»[١].

كما أنه من حيث المعنى فيه تقليل من دلالة الآية إذ تقتصر على الإخبار عن علمه السرّ والجهر في السموات والأرض. وأين هذا من دلالتها على القول الأول حيث إنها تدل فيه على ألوهيته فيهما وتدبيره وإحاطته وغير ذلك من المعاني العظيمة.

وأما القول الرابع بتعليق الجار والمجرور بالفعل (يعلم) فهو وإن تلافى مخالفة المعايير النحوية المأخوذة على القول قبله إلا أن الضعف المعنوي مترتب عليه أيضاً إذ لا فرق في المعنى بين هذين الوجهين.

وأما القول الخامس بالوقف التام عند قوله (في السموات) وتعليقه بلفظ الجلالة، ثم الاستئناف فهو من الضعف والتكلف بحيث لا يحتاج إلى تدليل.

ويكفي في ذلك أنه تفريق بين متعاطفين بلا دليل ولا حاجة، فهو «يقتضي تفكيك الآية وعدم ارتباط بعضها ببعض»[٢].

ووجه هذا التفكيك فيها أنه إذا قلنا إن قوله (في السموات) تعلق بلفظ الجلالة على معنى: وهو المعبود في السموات. فهذا خلل كبير؛ لأنه معبود في الأرض أيضاً.

= قال ابن السراج: «واعلم أنه لا يجوز أن يتقدم الفاعل ولا المفعول الذي مع المصدر على المصدر؛ لأنه في صلته...وتقول: أعجبني اليوم ضربُ زيدٍ عمراً، إن جعلت (اليوم) نصباً بـ(أعجبني) فهو جيّد، وإن نصبته بالضرب كان خطأً، وذلك لأن الضرب في معنى (أن ضرب) وزيد وعمرو من صلته فإذا كان المصدر في معنى (أن فعل) أو (أن يفعل) فلا يجوز أن ينصب ما قبله، ولا يعمل إلا فيما كان من تمامه فيؤخر بعض الاسم، ولا يقدم بعض الاسم على أوله». الأصول في النحو ١/ ١٣٧-١٣٩.

ومن هذا التفصيل في نوعي المصدر العامل يظهر ضعف اعتراض ابن هشام بأن المصدر هنا ليس مقدراً بحرف مصدري وصلته (المغني ص ٥٦٩)؛ لأنه إذا لم يكن كذلك فهو نائب عن فعله إذ لا يعدو أن يكون أحد هذين. وليس هو نائباً عن فعله اتفاقاً.

(١) الارتشاف ٥/ ٢٢٥٦.

(٢) شرح العقيدة الواسطية، شرح ابن عثيمين ١/ ٤٠٠.

وإذا قلنا إن قوله (وفي الأرض) متعلق بقوله (يعلم) أي: ويعلم في الأرض سركم وجهركم، فهذا أيضاً خلل آخر؛ لأنه تعالى يعلم السر والجهر في السموات والأرض.

قال العكبري: «وهذا ضعيف؛ لأنه سبحانه معبودٌ في السموات وفي الأرض، ويعلم ما في السماء والأرض، فلا اختصاص لإحدى الصفتين بأحد الظرفين»(١).

قال السمين الحلبي: «وهو ردّ جميل»(٢).

وأما القول السادس بتعليق الجار والمجرور بقوله (تكسبون) فهذا أبعد في التكلف والتعسف، بأمور كثيرة، منها:

١ - الفصل بين الظرف (الجار والمجرور) ومتعلقه بلا ضرورة بجملة (يعلم سركم وجهركم).

٢ - أن فيه تقديم معمول صلة الموصول على الموصول، وهذا ممتنع عند النحويين.

قال أبو حيان: «وهذا خطأ؛ لأن (ما) موصولة بـ (تكسبون) وسواء كانت حرفاً مصدرياً، أم اسماً بمعنى (الذي)، فإنه لا يجوز تقديم معمول الصلة على الموصول»(٣).

أما القول الأخير وهو قول الزمخشري فيلحظ فيه التباين بين الإعراب والتقدير. فتقديره بقوله (أنه عالم بما فيهما لا يخفى عليه شيء) هو بعينه تقدير من يعلِّقه بالفعل (يعلم). كما أن قوله (كأن ذاته فيهما) لم يتضح لي مراده بهذا العبارة.

كما أنه قد علقّهما بأمر خاص وهو (عالم)، وهذا مما يجب ذكره لكونه خاصاً.

---

(١) التبيان للعكبري ١/ ٤٨٠.

(٢) الدر المصون ٤/ ٥٣٢.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٧٨، وينظر: مغني اللبيب ص ٥٦٩.

قال أبو حيان: «وهو ضعيف؛ لأن المجرور بـ(في) لا يدل على وصف خاص، إنما يدل على كون مطلق»[١].

وبهذه الأوجه يترجح القول الأول على سائر الأقوال نحوياً ومعنوياً وبلاغياً.

قال ابن عطية: «وهذا عندي أفضل الأقوال وأكثرها إحرازاً لفصاحة اللفظ وجزالة المعنى، وإيضاحه: أنه أراد أن يدل على خلقه وإيثار قدرته وإحاطته واستيلائه، ونحو هذه الصفات فجمع هذه كلها في قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ أي الذي له هذه كلها (في السموات وفي الأرض) كما تقول: زيد السلطان في الشام والعراق، فلو قصدت ذات زيد لقلت محالاً، وإذا كان مقصد قوله: زيد الآمر الناهي المبرم الذي يعزل ويولي في الشام والعراق فأقمت السلطان مقام هذه كان فصيحاً صحيحاً، فكذلك في الآية أقام لفظة ﴿ٱللَّهِ﴾ مقام تلك الصفات المذكورة»[٢].

وما قيل حول آية الأنعام هو جار في المعنى في آية الزخرف.

قال الزمخشري: «(في السموات) متعلق بمعنى اسم اللّٰه كأنه قيل: وهو المعبود فيها، ومنه قوله ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ أو هو المعروف بالألوهية أو المتوحد فيها، أو هو الذي يقال له: اللّٰه فيها، لا يشرك به في هذا الاسم»[٣].

وقال ابن المنيّر: «وما الآيتان الكريمتان إلا توأمتان، فإن التمدح في آية الزخرف وقع بما وقع التمدح به ههنا من القدرة على الإعادة والاستئثار بعلم الساعة والتوحد في الألوهية وفي كونه تعالى المعبود في السموات والأرض»[٤].

---

(١) البحر المحيط ٤/٧٨.

(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٢٦٧- ٢٦٨.

(٣) الكشاف ٢/٣.

(٤) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/٣.

وقال الشيخ ابن عثيمين: «فإن قلت: كيف تجمع بين هذه الآية وبين قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ وقوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ ؟.

فالجواب: أن نقول:

أما الآية الأولى فإن اللّه يقول ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ فالظرف هنا لألوهيته، يعني: أن ألوهيته ثابتة في السماء وفي الأرض، كما تقول: فلان أمير في المدينة ومكة، فهو نفسه في واحدة منهما، وفيهما جميعاً بإماراته وسلطته، فالله تعالى ألوهيته في السماء وفي الأرض، وأما هو ﷻ ففي السماء.

أما الآية الثانية ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ فنقول فيها كما قلنا في التي قبلها ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ أي: وهو الإله الذي ألوهيته في السموات وفي الأرض، أما هو نفسه ففي السماء، فيكون المعنى: هو المألوه في السموات المألوه في الأرض، فألوهيته في السموات وفي الأرض. فتخريج الآية كتخريج التي قبلها»[1].



(١) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، شرح ابن عثيمين ١/ ٣٩٩.

المسألة الثالثة والخمسون

٥٣- قال اللَّه تعالى ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٣١].

وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود ١١/ ١١٧].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في متعلَّق الجار والمجرور (بظلمٍ) على قولين[١]:

الأول: أنه متعلق بمحذوف حال من (ربك) أو من الضمير في (مهلك) أو (يهلك) فهو وصف مسند إلى اللَّه نفيه. والتقدير: لم يكن ربك مهلك القرى ملتبساً بظلم. أي لا يهلكها حالة كونه ظالماً لها، وهم في جهل وغفلة لعدم قيام الحجة وبعث الرسل.

وهو اختيار الفراء[٢]. واختاره ابن هود من الإباضية[٣]، والجبائي من المعتزلة[٤]، وينسب إلى المعتزلة[٥]. وقد رجحه الهمداني[٦] والسمين الحلبي[٧]. وذكره الزمخشري وجهاً محتملاً في الآية[٨].

---

(١) ذكر العكبري قولاً ثالثاً بتعليقهما بقوله (مهلك) على أنه مفعول، ولم يتضح لي ذلك. ينظر: التبيان١/ ٥٣٩. وقال السمين: «وهو بعيد». الدر المصون٥/ ١٥٧ .

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣٥٥، ومجمع البيان للطبرسي ٨/ ١٩٩.

(٣) ينظر: تفسير الكتاب العزيز لابن هود الهواري ١/ ٥٦١.

(٤) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ٨/ ١٩٩.

(٥) ينظر: التفسير الكبير ١٣/ ١٦١، ١٨/ ٦١، والبحر المحيط ٤/ ٢٢٧.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٢٢٩.

(٧) ينظر: الدر المصون ٥/ ١٥٥-١٥٦.

(٨) ينظر: الكشاف٢/ ٤٠، والدر المصون ٦/ ٤٢٦.

قال الفراء: «وقوله ﴿مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾ يقول: لم يكن ليهلكهم بظلمهم وهم غافلون لمّا يأتهم رسول ولا حجة. وقوله في هود ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ يقول: لم يكن ليهلكهم بظلمهم، يقول: بشركهم (وأهلها مصلحون) يتعاطون الحقّ فيما بينهم، هكذا جاء التفسير. وفيها وجه - وهو أحبُّ إليّ من ذا ؛ لأن الشرك أعظم الذنوب - والمعنى والله أعلم: لم يكن ليهلكهم بظلم منه وهم مصلحون»[1].

الثاني: أنه متعلق بمحذوف حال من (القرى)، فهو وصف مسند إلى أهل القرى نفيه، والتقدير: لم يكن ربك مهلك القرى ملتبسة بظلم، أي بذنوبهم ومعاصيهم، وهم لم يأتهم نذير وبشير، أي لا يؤاخذهم بذنوبهم قبل إرسال المرسلين.

وهذا اختيار الطبري[2] والماتريدي[3] والواحدي[4] وابن عطية[5] والرازي[6] وأبي حيان[7]، والسكوني[8].

قال ابن عطية: «(بظلم) يتوجه فيه معنيان، أحدهما: أن الله ﷻ لم يكن ليهلك المدن دون نذارة، فيكون ظلماً لهم إذا لم ينذرهم، والله ليس بظلام للعبيد.

والآخر: أن الله ﷻ لم يهلك أهل القرى بظلم إذ ظلموا دون أن ينذرهم، وهذا هو البيّن القوي»[9].

---

(١) معاني القرآن ١/ ٣٥٥.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨/ ٤٦-٤٧.
(٣) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٢٢٧.
(٤) ينظر: الوسيط للواحدي ٢/ ٣٢٤.
(٥) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٣٤٧.
(٦) ينظر: التفسير الكبير ١٣/ ١٦١، و١٨/ ٦١.
(٧) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٢٢٧.
(٨) ينظر: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز خ ٢/ ٢٦٤.
(٩) المحرر الوجيز ٢/ ٣٤٧

الأثر العقدي:

يربط بعض المعربين بين هذين التوجيهين ومعنى عقدي يتصل بمسألة التحسين والتقبيح، حيث يرى بعضهم أن التوجيه الأول الذي مؤداه أن ينفي عن اللّٰه ظلمه القرى بإهلاكها قبل بعث الرسل فيه إثبات أنه لو أهلكهم بهذه الحال وهي عدم إرسال الرسل إليهم لكان ظالماً لهم.

والظلم قبيح إجماعاً، لكن ورد الخلاف في مصدر اكتسابه القبح كغيره من الأفعال المستقبحة مما منشؤه الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح، الذي جاء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الحسن والقبح صفتان ذاتيان في الأشياء، والحاكم بالحسن والقبح فيها هو العقل فحسب، وإنما الشرع يكشف ويبين ذلك فيها، فقبح الظلم والشرك والكذب والفواحش معلوم بالعقل، ويستحق عليها العذاب في الآخرة وإن لم يأت رسول.

وهذا مذهب المعتزلة والكرامية، ومن وافقهم من الرافضة والإباضية والزيدية[(١)].

ومن هنا قالوا في الآية إنه تعالى لو أهلكهم قبل الإنذار لكان ظالماً ؛ لأن العقل يقضي بذلك، ولكنه لا يفعله.

قال عبد الجبار: «والذي يذهب إليه شيوخنا أبو الهذيل، وأكثر أصحابه، وأبو علي وأبو هاشم رحمهم اللّٰه أنه تعالى يوصف بالقدرة على

---

(١) ينظر رأي هؤلاء في هذه المسألة في: الرد على المجبرة القدرية، تأليف أبي الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم إمام الزيدية ت (٢٩٨) - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ٢/ ٥٤- ٦١، والمغني لعبد الجبار ٦القسم الأول ١٨-وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣١٣-٣٢٣، والمختصر له - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ٢٣٢-٢٣٧، ومدارج السالكين ١/ ٢٤٠-٢٦٦، ومفتاح دار السعادة ص ٤٣٧-٤٨٢، والتمييز للسكوني خ٢/ ٢٦٤، وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٠٢، وضحى الإسلام، لأحمد أمين، دار الكتاب العربي - بيروت، ط العاشرة بدون تاريخ، ٢/ ١٥٤، ٣/ ٤٧.

ما لو فعله لكان ظلماً وكذباً، وإن كان تعالى لا يفعل ذلك لعلمه بقبحه وباستغنائه عن فعله»[١].

وقال الزمخشري: «(بظلم) بسبب ظلم قدموا عليه، أو ظالماً على أنه لو أهلكهم وهم غافلون لم ينبهوا برسول وكتاب لكان ظلماً، وهو متعال عن الظلم وعن كل قبيح»[٢].

وقد كشف السكوني عن المنحى الاعتزالي في توجيه الزمخشري بقوله: «وهذا اعتزال وتشييع في أنواع الضلال.. لم يبق إلا حمل هذه الآية على غير ما حملتها عليه المعتزلة في القول الثاني الذي أورده الزمخشري»[٣].

القول الثاني: أن الحسن والقبح في الأشياء ثابت بالشرع فحسب، فالعقل لا يدل على حسن شيء، ولا على قبحه قبل ورود الشرع ومجيء الرسول، فالظلم والشرك والفواحش قبيحة بنهي الشرع عنها، ولو عكس الشرع فلم ينه عنها لكانت حسنة.

وهذا قول الأشاعرة والماتريدية من نفاة التحسين والتعليل في الأمور[٤].

قال الجرجاني: «القبيح عندنا ما نهي عنه شرعاً نهي تحريم أو تنزيه. والحسن بخلافه، أي لم ينه عنه شرعاً كالواجب والمندوب

---

(١) المغني لعبد الجبار ٦ ق ١/١٢٨.

(٢) الكشاف ٢/ ٤٠.

(٣) التمييز خ٢/ ٢٦٤.

(٤) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ت(٤٧٨)، تحقيق: د/ محمد يوسف موسى وزميله، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون ط ١٣٦٩، ص ٢٥٨-٢٦٧، والاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٢-١١٠، والمحصول في علم أصول الفقه، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الرازي ت (٦٠٦)، تحقيق: د/ طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الثانية ١٤١٢، ص ١٢٣-١٤٦، والتمييز للسكوني خ ٢/ ٢٦٤، وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٠١ وما بعدها.

والمباح. . .وكفعل اللَّه تعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق. . . ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك - أي حسن الأشياء وقبحها - عائداً إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة، بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضية فحسّن ما قبّحه، وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر، فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً»[١].

ومن هنا فإن نفاة التحسين والتقبيح يحملون الآية على الوجه الثاني ويمنعون الوجه الأول بكونه متعلقاً بحال من (ربك)، لأن فيه نفي الظلم لهم قبل ورود التكليف. مما يعني - بمفهوم المخالفة - صحة وقوعه منه، وأنه حكم عليه بالظلم قبل ورود التشريع.

قال الماتريدي: «أي لم يكن يهلكهم بظلم أنفسهم، إهلاك استئصال وتعذيب إلا بعد تقدم وعيد أو سؤالهم العذاب، ولا يهلكهم مع الغفلة بالظلم[٢] والعصيان؛ لأنه يجوز له ذلك، بل سنته هكذا»[٣].

وقال الرازي: «فيه وجهان: الأول: أن يكون المعنى: وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم أقدموا عليه. والثاني: أن يكون المراد: وما كان ربك مهلك القرى ظلماً عليهم، وهو كقوله﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾، في سورة هود. فعلى الوجه الأول يكون الظلم فعلاً للكفار، وعلى الثاني يكون عائداً إلى فعل اللَّه تعالى، والوجه الأول أليق بقولنا - أي مذهب الأشاعرة -؛ لأن القول الثاني يوهم أنه تعالى لو أهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالماً، وليس الأمر عندنا كذلك، لأنه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، ولا اعتراض عليه لأحد في

(١) شرح المواقف للإيجي، شرح الشريف الجرجاني ٨/ ٢٠١-٢٠٢.
(٢) في المطبوع: عن الظلم، وما أثبته أظهر بالسياق.
(٣) البحر المحيط ٤/ ٢٢٧.

شيء من أفعاله. وأما المعتزلة، فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم موافق لمعتقدهم»[١].

وقال ابن القيم: «اعلم أن هذا مقام عظيم زلت فيه أقدام طائفتين من الناس: طائفة من أهل الكلام والنظر، وطائفة من أهل السلوك والإرادة.

فنفى لأجله كثير من النظار التحسين والتقبيح العقليين، وجعلوا الأفعال كلها سواء في نفس الأمر، وأنها غير منقسمة في ذواتها إلى حسن وقبيح، ولا يميز القبيح بصفة اقتضت قبحه بحيث يكون منشأ القبح، وكذلك الحسن، فليس للفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح، ولا مصلحة ولا مفسدة...إلا أن الشارع حرّم هذا، وأوجب هذا. فمعنى حسنه: كونه مأموراً به، لا منشأ مصلحة. ومعنى قبحه: كونه منهيّاً عنه، لا منشأ مفسدة، ولا فيه صفة اقتضت قبحه...

فإن هذا المذهب - بعد تصوره وتصور لوازمه - يجزم العقل ببطلانه، وقد دلّ القرآن على فساده في غير موضع، والفطرة أيضاً وصريح العقل»[٢].

القول الثالث: التفصيل في دور العقل والشرع في التحسين والتقبيح، فالحسن والقبح ثابت في الأشياء بالعقل، لكن العقاب والثواب مستحق بمجيء الرسول. فإطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي دور العقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها غير صحيح. بل الصحيح أن العقل يحسّن ويقبّح، والشرع يرتب العقاب والثواب، وما أمر به الشرع فهو حسن على إطلاقه، وما نهى عنه فهو قبيح على إطلاقه واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح حينئذ بخطاب الشرع. وقد يأمر الشارع بشيء امتحاناً فيصير حسناً.

---

(١) التفسير الكبير ١٣/ ١٦١-١٦٢. وينظر: ١٨/ ٦١.

(٢) مدارج السالكين ١/ ٢٥٢-٢٥٣.

وهذا مذهب أهل السنة والجماعة من أتباع السلف[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وما فعلوه قبل مجيء الرسل كان سيئاً وقبيحاً وشراً، ولكن لا تقوم عليهم الحجة إلا بالرسول. هذا قول الجمهور.

وقيل: إنه لا يكون قبيحاً إلا بالنهي، وهو قول من لا يثبت حسناً ولا قبحاً إلا بالأمر والنهي، كقول جهم والأشعري ومن تابعه من المنتسبين إلى السنة. . . .»[٢].

وقال ابن القيم: «والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل أنه لا تلازم بينهما، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرئيات، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل. . .

فالنفاة يقولون: ليست في ذاتها قبيحة، وقبحها والعقاب عليها إنما ينشأ بالشرع. والمعتزلة تقول: قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل»[٣].

ولهذا يصح عندهم في الآيتين الكريمتين التوجيهان بتوجيه نفي الظلم عن اللَّه، أو بنفي إهلاكهم بظلمهم أنفسهم.

قال الزجاج: «يجوز أن يكون وما كان ربُّك ليهلك أحداً وهو يظلمه، كما قال تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـࣰٔا﴾ [يونس ١٠/ ٤٤].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٨/ ٩٠، ٣٠٩-٣١١، ٤٣٤، ١١/ ٦٧٦-٦٧٧، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٢٢، ٤٩٢-٤٩٤، والمنتقى للذهبي ص ٤٨-٤٩، ومدارج السالكين ١/ ٢٤٠- ٢٦٥، ومفتاح دار السعادة ٤٣٥- ٥٠٨، ولوامع الأنوار البهية ١/ ٣٣٢، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣١٩-١٣٢٣، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١/ ٣١٨-٣٢٣.

(٢) مجموع الفتاوى ١١/ ٦٧٦.

(٣) مدارج السالكين ١/ ٢٥٤-٢٥٥.

وجائز أن يكون معناه: وما كان ربك ليهلك القرى - ومعناه أهل القرى - بظلم وأهلها يتعاطون فيما بينهم بالنصفة»[١].

المناقشة:

إن وسطية مذهب أهل السنة والجماعة من أتباع السلف في باب الاعتقاد كان له أثر كبير في تصحيح كثير من التوجيهات الإعرابية لتوافقها مع مقتضيات العقيدة الصحيحة، ومن ذلك تسويغ ما يتساوى منها في المعايير النحوية كما في توجيهات هاتين الآيتين، حيث جاء عن جمع منهم قبول التوجيهين دون ترجيح بينهما، وقد يشير بعضهم - أحياناً - إلى الأقرب إلى سياق الآية، دون الاصطباغ بالأثر العقدي، لصلاحية التوجيهين على مذهب السلف[٢].

قال ابن القيم: «وفي الآية قولان: أحدهما: ما كان ليهلكها بظلم منهم. الثاني: ما كان ليهلكها بظلم منه.

والمعنى على القول الأول: ما كان ليهلكها بظلمهم المتقدم، وهم مصلحون الآن، أي إنهم بعد أن أصلحوا وتابوا لم يكن ليهلكهم بما سلف منهم من الظلم.

وعلى القول الثاني: إنه لم يكن ظالماً لهم في إهلاكهم، فإنه لم يهلكهم وهم مصلحون، وإنما أهلكهم وهم ظالمون، فهم الظالمون لمخالفتهم، وهو العادل في إهلاكهم.

والقولان في آية الأنعام أيضاً ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾. قيل: لم يكن مهلكهم بظلمهم وشركهم وهم غافلون، لم يُنذَروا ولم يأتهم رسول.

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٨٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨/ ٤٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٨٣، ومدارج السالكين ١/ ٢٤٠.

وقيل: لم يهلكهم قبل التذكير بإرسال الرسول فيكون قد ظلمهم، فإنه سبحانه لا يأخذ أحداً ولا يعاقبه إلا بذنبه. وإنما يكون مذنباً إذا خالف أمره ونهيه، وذلك إنما يعلم بالرسل»[1].

وبهذا يتبين أن التوجيهين صحيحان معنى ومعتقداً، وسائغان صناعة ونحواً. ولهذا فإن ترجيح أحد المعربين لأحد هذين التوجيهين لا يعني - بكل حال - التأثر العقدي في ذلك، فلا يسوغ تصنيف هذا التوجيه عقدياً ما لم يصرح بسبب الترجيح أو يمنع التوجيه الآخر.



(١) مدارج السالكين ١/ ٢٣٩-٢٤٠.

المسألة الرابعة والخمسون

٥٤- قال اللّـه تعالى ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٥٥].

وقال تعالى ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٤].

التوجيه الإعرابي:

يرى جمهور المعربين والمفسرين أن الجار والمجرور في الآية الأولى (بمن) متعلقان بقوله (أعلم)[١].

وأما في الآية الثانية وهو قوله (في السماء) فمتعلقان بحال محذوف من القول[٢].

وخالفهم في هذا التعليق أبو علي الفارسي، حيث يرى أنهما في الآية الأولى متعلقان بفعل محذوف تقديره (يعلم)، أي: وربك أعلمُ، يعلمُ بمن في السموات والأرض.

وأما في الآية الثانية فهما متعلقان بالفعل المذكور (يعلم)[٣].

الأثر العقدي:

إنما ذهب الفارسي إلى مخالفة الجمهور في هذا التعليق لمعنى

---

(١) ينظر: والبحر المحيط ٦/ ٤٩، والدر المصون ٧/ ٣٧١، وروح المعاني ١٥/ ١٢٢.

(٢) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ٩١٢، والدر المصون ٨/ ١٣٤، وروح المعاني ١٧/ ١٤.

(٣) لم أجد رأي الفارسي في المطبوع من كتبه. وينظر رأيه هذا في: البحر المحيط ٦/ ٤٩، والدر المصون ٧/ ٣٧١، وروح المعاني ١٥/ ١٢٢. وقد ذكره العكبري دون نسبة، ينظر: التبيان ٢/ ٩١٢. وفي البصريات للفارسي ١/ ٥٤٢، كلام عما هو قريب من ذلك.

توهم لزومه في توجيه الجمهور يجب تنزيه المولى ﷻ عنه، وهو حصر علمه في السموات والأرض ليس غير.

قال أبو حيان: «وقال أبو علي: الباء تتعلق بفعل تقديره: علم بمن، قال: لأنه لو علقها بـ(أعلم) لا قتضى أنه ليس بأعلم بغير ذلك»(١).

وقال السمين الحلبي: «في هذه الباء قولان، أظهرهما: أنها تتعلق بـ(أعلم) كما تعلقت الباء بـ(أعلم) قبلها، ولا يلزم من ذلك تخصيص علمه بمن في السموات والأرض فقط.

والثاني: أنها متعلقة بـ(يعلم) مقدراً. قاله الفارسي محتجاً بأنه يلزم من ذلك تخصيص علمه بمن في السموات والأرض»(٢).

وقد علَّق بعض المعربين الجار والمجرور في الآية الثانية بحال مقدر من فاعل (يعلم) وهو اللّٰه تعالى(٣).

والذي يظهر أن هذا التوجيه جهميٌّ حلوليٌّ يقوم على وصفه تعالى بالاستقرار في كل مكان تعالى اللّٰه عن ذلك علواً كبيراً.

وهذا ممتنع عند أهل السنة وبقية أهل الكلام. أما أهل السنة فوجه الامتناع عندهم لفظي تركيبي؛ لأنهم وإن أثبتوا أنه تعالى وتعالى في السماء كما في نصوص الكتاب والسنة، إلا أن هذا التوجيه ممتنع عندهم لعطف الأرض على السماء وعدم استقامة الكلام بالوقف على السماء(٤).

أما أهل الكلام فوجه المنع عندهم عقدي معنوي، لأنهم يمنعون وصفه تعالى بالجهة والمكان كما سبق(٥).

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٤٩.

(٢) الدر المصون ٧/ ٣٧١.

(٣) ينظر: الدر المصون ٨/ ١٣٤.

(٤) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ٩١٢.

(٥) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٣، و٤٧، و ٥٢) من هذا البحث.

المناقشة:

قد ضُعّف رأي الفارسي بمعايير معنوية ونحوية. ومن ذلك ما يأتي:

١ - أن فيه التكلف ومخالفة الظاهر دونما حاجة، إذ عدم التقدير أولى من التقدير. والواجب على معرب القرآن «أن لا يخرج على خلاف الأصل أو خلاف الظاهر بغير مقتضٍ»(١).

٢ - أن ما حَذِرَه في توجيه الجمهور ليس مسلماً به، ذلك أنه لا يلزم من الإخبار عن وقوع الحدث في ظرفٍ ما نفي وقوعه في غيره.

قال السمين عن تعليل الفارسي: «وهو وهمٌ ؛ لأنه لا يلزم من ذكر الشيء نفي الحكم عمّا عداه»(٢).

وهذا له نظائر كثيرة في القرآن الكريم، كقوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾ [العاديات ١٠٠/ ١١] فخبرته ﷻ بهم ليست محصورة في ذلك اليوم بل هي فيه وفي كلِّ حين.

وكقوله ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار ٨٢/ ١٩]، فالملك له تعالى في الأزل والأبد.

قال أبو حيان: «ولا يدل تعلقه به على اختصاص أعلميته تعالى بما تعلق به، كقولك: زيدٌ أعلم بالنحو، لا يدل هذا على أنه ليس أعلم بغير النحو من العلوم»(٣).

ولقد جاء تأكيد علمه بكل شيء في مواضع عدة من القرآن الكريم. كقوله تعالى ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة / ٢٣١].

٣ - أن مما يبيّن ضعف توجيه الفارسي نحوياً أن الفعل الذي قدره وهو قوله (علم) أو (يعلم) مما ينصب مفعوله بنفسه لا بحرف الجر(٤).

---

(١) الإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٨.

(٢) الدر المصون ٧/ ٣٧١.

(٣) البحر المحيط ٦/ ٤٩.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٤٩.

٤ - أن الآية قبلها قد جاءت بتعليق الجار والمجرور فيها بمثل ما علّقهما به الجمهور في هذه الآية وهو اسم التفضيل (أعلم) اتفاقاً وذلك في قوله ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ﴾ [الإسراء ١٧/ ٥٤]، مع أن المعلوم هنا أقل وأدنى من المظروف بالسموات والأرض.

قال أبو حيان: «و (بمن) متعلق بـ(أعلم) كما تعلق (بكم) قبله بـ(أعلم)»[١].



(١) البحر المحيط ٦/ ٤٩، وينظر: الدر المصون ٧/ ٣٧١.

المبحث الثاني

معاني حروف الجر
وفيه تناوب حروف الجر

المسألة الخامسة والخمسون

معاني (من) (١)

٥٥ - قال اللّه تعالى ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا﴾ [النساء ٤/ ١٧١].

تمهيد:

لقد وقف كثير من النحويين عند معاني حروف الجر تبياناً لها وتعداداً لوظائفها المعنوية وتفريقاً بين وجوهها مدللين على منزلة المعنى في المعايير النحوية وأهمية تجاوز المعرب ظاهر التركيب واللفظ إلى سبر المعاني والمقاصد من خلال وقوفه على وجوه كل حرف من هذه الحروف مما لا يسع المتناول للنصوص والشارح لها جهله وإهماله.

ولقد كان تحديد معاني حروف الجر في القرآن الكريم ميدان إبداع وإمعان نظر وإنعامه، وهو في الوقت نفسه مثار خلاف واسع بين النحويين والمعربين والمفسرين في كثير من صوره.

ذلك أن كثيراً من الآيات يجري في معانيها الخلاف ويتجاذب الاستدلال بها المتنازعون -ولو كانوا على طرفي نقيض - بناء على الاختلاف في تحديد معنى حرف الجر فيها، مما هو متظافر في كتب التفسير والأحكام والعقائد وغير ذلك.

وإذا كانت اللغة العربية من السعة والرحابة بمكان، ومن ذلك أن حرف الجر تتعدد معانيه - ربما بلغت معاني بعضها العشرات[١]- فإن تعيين أحد هذه المعاني فيها لا يمكن من جهة اللفظ والتركيب فحسب، بل يشترك في ذلك التركيب والسياق المعنوي والقرائن الخارجية.

ومما يندرج في معاني الحروف مسألة تناوب الحروف وتعاقبها؛ ذلك أنه قد يأتي الفعل متعدياً إلى معمول بغير الحرف الذي جرت به العادة، وحينئذٍ يختلف تفسير النحويين لهذه الظاهرة على مذهبين[٢]:

الأول: من يرى أن الحروف تتعاقب فيما بينها في المعاني، فتتحول دلالة الحرف إلى دلالة حرف آخر. وهو ما يعرف بتعاقب الحروف وتناوبها. وهو مذهب الكوفيين.

قال الهروي: «اعلم أن حروف الخفض قد يدخل بعضها مكان بعضٍ. وقد جاء ذلك في القرآن وفي الشعر»[٣].

---

(١) ذكر الزجاجي أن معاني اللام بلغت واحداً وثلاثين معنىً. ينظر: اللامات للزجاجي ص ٣١.

(٢) ينظر الرأيان في: مجاز القرآن، صنعة: أبي عبيدة معمر بن المثنى ت (٢١٠)، تحقيق: د/ محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون ط وتاريخ، في ١/ ١٤-١٥، ٢٣، ٢٣٥، ٢٦٨، وتأويل مشكل القرآن ص ٥٦٧، وأدب الكاتب، تأليف: أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت (٢٧٦)، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون ناشر أو تاريخ، ص ٣٩٤-٤١٥، والخصائص ٢/ ٣٠٦-٣١٠، والأزهية ص ٢٦٧، والاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، لابن السيد البطليوسي ت (٥٢١)، تحقيق: مصطفى السقا وزميله، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، بدون ط ١٩٨٢، في ٢٦٢-٢٩٥، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٦٠٦، والصعقة الغضبية ص ٤٥٥، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/ ١٢٣-١٢٤، وبدائع التفسير ٣/ ١٠٠، ٤٥٨، ومغني اللبيب ص ٨٩٧-٨٩٩، وحاشية ياسين على التصريح، للشيخ ياسين العليمي، مطبوع حاشية على التصريح على التوضيح للأزهري، دار الفكر - بيروت بدون ط وتاريخ ص ٤-٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق ١ج ٣/ ٤٤٦، وتناوب الحروف في لغة القرآن، ص ٢١، والتأويل النحوي في القرآن الكريم، تأليف: د/ عبد الفتاح أحمد الحموز، مكتبة الرشد - الرياض، ط الأولى ١٤٠٤، في ص١٢٤٥-١٢٦٢، ونظرية الحروف العاملة ومبناها وطبيعة استعمالها القرآني بلاغياً، د/ هادي عطية مطر الهلالي، عالم الكتب - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، ص ١٥٨-١٦٣، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة، الربعي ١/ ٨٣-٨٥.

(٣) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ٢٦٧.

الثاني: من يرى أن الحرف باقٍ على معناه الذي عهد فيه أصيلاً أو بديلاً في اللغة، من غير أن يتحول إلى دلالة حرف آخر، وإنما تحول الدلالة متجه إلى الفعل نفسه بأن «يحمل فعل من الأفعال معنى فعل آخر يمكن أن يعادله في سياقه، فيتعدى الأول بالحرف الذي يتعدّى به الثاني إشارة إلى تلك العلاقة المعنوية بينهما»[١]. وهو ما يعرف عند النحويين بالتضمين. وهذا مذهب البصريين.

قال ابن جني: «اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدّى بحرف، والآخر بآخر فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الطرفين موقع صاحبه إيذاناً بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه»[٢].

وقال أيضاً: «ووجدت في اللغة من هذا الفن شيئاً كثيراً لا يكاد يحاط به، ولعله لو جمع أكثره لا جميعه لجاء كتاباً ضخماً، وقد عرفت طريقه. فإذا مرّ بك شيء منه فتقبله وأنس به، فإنه فصل من العربية لطيفٌ، حسنٌ يدعو إلى الأنس بها والفقاهة فيها»[٣].

وسأقف مع عدد من الآيات التي ظهر فيها الخلاف العقدي القائم على تحديد معنى حرف الجر فيها، مما يدلل على أهمية معرفة معاني حروف الجر لكل متعرض لفهم كتاب اللّه تفسيراً أو إعراباً أو كشفاً لوجوه البلاغة والبيان، «ولا يخفى ما في تتبّع الفويرقات بين حروف الجر المتقاربة، وما في التنقيب عن أثر تلك الفويرقات في المعنى من فضل يذكر للمفسّر في عدم الاستهانة بالفروق مهما دقت، وفي إرهاف الحسّ وتجميع الجهد للفوز بثمرة تلك الفروق في ثنايا التركيب»[٤].

---

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٥١٧.

(٢) الخصائص ٢/ ٣٠٨.

(٣) الخصائص ٢/ ٣١٠.

(٤) قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٥١٨.

وتأتي آية هذه المسألة التي كان الخلاف فيها بين أهل الملتين: الإسلام والنصرانية شاهداً على أهمية معرفة هذه المعاني، والوقوف عندها في الإعراب وغيره.

التوجيه الإعرابي:

ورد الخلاف العقدي هذه المرة في هذه الآية بين بعض المسلمين وبعض النصارى حول حقيقة (من) في قوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ حيث يعتقد النصارى أنها تبعيضية مستدلين على أن عيسى عليه السلام جزء من الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقد فند المسلمون هذا التوجيه مبينين أن هذه الآية قاطعة كغيرها من النصوص على عبودية عيسى عليه السلام، وأن (من) هنا لا بتداء الغاية[1].

قال ابن تيمية: «وقد قيل إن نصارى نجران احتجوا بقوله ﴿كلمة الله﴾ و﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، ولفظ (كلمة الله) يراد به الكلام، ويراد به المخلوق بالكلام، و(روح منه) يراد به ابتداء الغاية، ويراد به التبعيض...»[2].

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٣، ومدارك التأويل للنسفي ١/ ٣٨٤، والكليات للكفوي ١/ ٣٦، والجواب الصحيح لمن بدل المسيح ٢/ ٣٣٩-٣٤٤، ومجموع الفتاوى١٢/ ٥١٨-٥١٩، ١٥/ ٩٦، ١٧/ ٢٨٢، ٣٩٨، والبحر المحيط ٣/ ٤١٧، والدر المصون ٣/ ١٦٦، وروح المعاني ٦/ ٢٧١-٢٧٢، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام العقدية من القرآن الكريم، جزء من متطلبات درجة الماجستير تقديم: يوسف خلف محل العيساوي، جامعة بغداد، مطبوعة على الحاسب الآلي، ١٤١٧، ص ٢١٣، والدراسات اللغوية النحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٤٧٣، واختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية وتقريراته في النحو والصرف، تأليف: ناصر بن حمد الفهد، أضواء السلف - الرياض، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٢٠٣.

(٢) تفسير سورة الإخلاص (ضمن مجموع الفتاوى) لابن تيمية ت(٧٢٨)، جمع عبد الرحمن بن قاسم، في ١٧/ ٣٨٩.

الأثر العقدي:

نشأ الخلاف حول هذه الآية بين المسلمين والنصارى حول حقيقة عيسى عليه السلام حيث يعتقد النصارى بعقيدة التثليث وأن اللَّه ثالث ثلاثة، وأن عيسى ابن اللَّه، «وأن الروح الذي في عيسى بن مريم روح اللَّه من ذات اللَّه، فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه فتكلم على لسانه فيأمر بما يشاء وينهى عمّا يشاء، وهو روح غائب عن الأبصار»[(١)].
وعلى ذلك فـ(من) هنا تبعيضية بمعنى: بعض اللَّه.

بينما يعتقد المسلمون أنه عبد اللَّه ورسوله، وأنه لا يملك شيئاً من خصائص الألوهية كما تظافرت بذلك نصوص الشرع وصراحة العقل ونداء الفطرة، على اختلاف بينهم في المراد بقوله (وروح منه) فقال بعضهم: هي «نفخة من جبريل عليه السلام في درع مريم بأمر اللَّه إياه بذلك، فنسب إلى أنه روح من الله ؛ لأنه بأمره، . . .وقال بعضهم: يعني بقوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ أنه كان إنساناً بإحياء اللَّه له بقوله: (كن)، قالوا: وإنما معنى قوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ وحياة منه، بمعنى: إحياء اللَّه إياه بتكوينه. وقال بعضهم: معنى قوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ ورحمة منه. . .وقال آخرون: معنى ذلك: وروح من اللَّه خلقها فصوّرها، ثم أرسلها إلى مريم في فيها، فصيّرها اللَّه تعالى روح عيسى عليه السلام. . . ولكل هذه الأقوال وجه ومذهب غير بعيد من الصواب»[(٢)].

وعلى ذلك فـ(من) هنا لابتداء الغاية أي: بدأت منه أي بأمره وتكوينه.

وقد جاءت هذه الآية الكريمة ضمن آيات متفرقة في القرآن الكريم

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٢٠٧ .

(٢) تفسير الطبري ٦/ ٤٤-٤٥. وينظر: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تأليف: أبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي ت (٤٢٩)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر - دمشق ط الأولى ١٤١٤، ١/ ٧٠، والجواب الصحيح ٢/ ٣٤٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٨٢٥.

تكشف زيغ النصارى في هذه العقيدة الفاسدة وتدعوهم إلى عقيدة التوحيد وإفراد اللَّه بالألوهية والعبادة.

ففي هذه الآية دعوة صريحة لأهل الكتاب إلى اعتقاد الحق في عيسى عليه السلام بأنه عبد مرسل وأنه كلمة من اللَّه. وأن اللَّه تعالى هو المتفرد بالألوهية متعالياً عن الشريك والولد.

ومع هذه الصراحة والوضوح في إفادة الآية تفرد اللَّه تعالى بالألوهية، واندراج عيسى عليه السلام في الخصائص البشرية إلا أن النصارى اتبعوا المتشابه من القرآن، وانطلقوا تاركين المعنى القريب الواضح لحرف الجر (من) وهو ابتداء الغاية؛ ليتمسكوا بوجه بعيد هو التبعيض فيها مختطين بذلك درباً لأرباب الكلام والمذاهب المؤولة من بعد.

روي أن غلاماً نصرانياً جامعاً لخصال الأدب كان مولى لهارون الرشيد، وكان الرشيد يناقشه عن الإسلام، فيأبى، وقال ذات يوم: إن في كتابكم حجةً لما انتحله، قوله تعالى ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾. فدعا الرشيد العلماء وسألهم عن جوابها، فلم يتصدَّ له أحد. حتى قدم حجاج خرسان وفيهم علي بن الحسين بن الواقد[1] المروزي، فدعاه وذكر له شبهة النصراني، فاستعجم في البداية ثم هدي إلى الجواب، فقال قد قال اللَّه تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية ٤٥/١٣]، وقال: إن كان قوله (وروح منه) يوجب كون عيسى بعضاً، فيجب أن يكون ما في السموات وما في الأرض بعضاً منه. فانقطع النصراني وأسلم، وفرح الرشيد وأعظم جائزة الواقدي[2].

---

(١) في البحر الميحط: علي بن حسين بن وافد المروزي ٣/ ٤١٧.

(٢) ينظر: تفسير الثعلبي، المسمى (الكشف والبيان)، لأبي إسحاق أحمد المعروف بالثعلبي، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤٢٢، ص ٤١٩، والبحر المحيط ٣/ ٤١٧، والدر المصون ٤/ ١٦٦، والأشباه والنظائر للسيوطي ٦/ ١١٩-١٢٠، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود) ٢/ ٢٥٩، والكليات- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي ت (١٠٩٤)، تحقيق: د/ عدنان درويش، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٢، ص ٣٨.

المناقشة:

لا يحتاج المرء في تبديد شبهة النصارى حول هذه الآية إلى أن يخرج عن محيط الآية نفسها، إذ إنها دعوة صريحة لأهل الكتاب إلى الدين الحق، وإلى ترك عقيدتهم الباطلة الكافرة.

ذلك أن الألوهية المطلقة للَّه تعالى المتفرد بالملك والتدبير والخلق، المتعالي عن الند والولد، وأن عيسى عليه السلام ما هو إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، بشرٌ من البشر، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق. شرفه اللَّه بهيئة خلقه حيث إنه أرسل جبريل عليه السلام إلى أمه مريم بكلمة من اللَّه يكون فيها خلقُه وإيجاده.

إن مما يبين تهافت شبهة النصارى في هذه الآية أنهم بتروا هذه الجملة (وروح منه) عن بقية السياق المفنّد لشبهتم.

وقد تقرر أن تحديد معنى حرف الجر لا يتم بنظرة موضعية مقطوعة عن اعتبارات أخرى، بل يجب أن يستقى من أكثر من وجه كالسياق واستصحاب الأصل والقرائن الأخرى.

قال ابن تيمية: «وقوله تعالى ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ ليس فيه أن بعض اللَّه صار في عيسى، بل (من) لابتداء الغاية كما قال تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ وقال ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل ١٦/ ٥٣].

وما أضيف إلى اللَّه أو قيل هو منه فعلى وجهين: إن كان عيناً قائمة بنفسها فهو مملوك له، و (من) لا بتداء الغاية كما قال تعالى ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم ١٩/ ١٧]، وقال في المسيح ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، وما كان صفة لا يقوم بنفسه كالعلم والكلام فهو صفة له، كما يقال: كلام اللَّه وعلم اللَّه، وكما قال تعالى ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾[النحل ١٦/ ١٠٢]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام ٦/ ١١٤]»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى ١٧/ ٢٨٢-٢٨٣. وينظر: ص ٣٩٨، والجواب الصحيح ١/ ٣٥٩، ٢/ ٣٤٠، ١٤٧، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ١٥٠.

المسألة السادسة والخمسون

معاني (من) (٢)

٥٦ - قال اللّه تعالى ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ [الفتح ٤٨/٢٩].

التوجيه الإعرابي:

تنازع في معنى (من) في قوله ﴿مِنْهُم﴾ أهل السنة- بمفهومها العام[١] - والرافضة.

فيرى الرافضة أنها تعبيضية، أي: وعد اللّه الذين آمنوا وعملوا الصالحات بعضهم مغفرة وأجراً عظيماً، وعليه فالوعد يتجه إلى بعض الصحابة وليس إليهم كلهم.

قال الطوسي الإمامي: «قوله (منهم) قيل: إنه بيان يخصهم بالوعد دون غيرهم. وقيل: يجوز أن يكون ذلك شرطاً فيمن أقام على ذلك منهم؛ لأن من خرج عن هذه الأوصاف بالمعاصي فلا يتناوله هذا الوعد»[٢].

---

(١) أي ما يقابل الرافضة من أتباع السلف والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم. ينظر: المبحث الثالث في تمهيد البحث بعنوان (مفهوم الاتجاه العقدي) مبحث (أهل السنة والجماعة).

(٢) التبيان في تفسير القرآن للطوسي ٩/ ٣٣٨، وينظر: قريب منه في مجمع البيان للطبرسي ٢٦/ ٨٠.

ويرى أهل السنة أنها لبيان الجنس[1].

قال الزجاج: «(منهم) فيه قولان، أن تكون (منهم) هاهنا تخليصاً للجنس من غيره كما تقول: أنفقْ نفقتَك من الدراهم لا من الدنانير، المعنى اجعل نفقتك من هذا الجنس، وكما قال تعالى ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ﴾ [الحج ٢٢/ ٣٠]، لا يريد أن بعضها رجسٌ، وبعضها غير رجس، ولكن المعنى: اجتنبوا الرجس الذي هو الأوثان.

فالمعنى: وعد اللّٰه الذين آمنوا وعملوا الصالحات من أصحاب النبي ﷺ المؤمنين أجراً عظيماً وفضّلهم على غيرهم لسابقتهم وعظم أجرهم»[2].

قال ابن هشام: «وفي كتاب المصاحف لابن الأنباري أن بعض الزنادقة تمسّك بقوله تعالى ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً﴾ في الطعن على بعض الصحابة، والحق أن (من) فيها للتبيين لا للتبعيض، أي الذين آمنوا هم هؤلاء»[3].

الأثر العقدي:

لما كانت هذه الآية من أصرح الآيات على تزكية أصحاب النبي ﷺ ووصفهم بخلال الكمال والصلاح ثم ختم ذلك بوعدهم المغفرة والأجر العظيم دون استثناء أحد منهم، لما كانت كذلك لجأ الرافضة إلى تحريفها وصرفها عن هذه الدلالة الصريحة الشاملة، وذلك بتخصيص دلالتها على بعض الصحابة دون بعضهم، وذلك عن طريق صرف دلالة (من) إلى

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/ ٢٩، وزاد المسير ص ١٣٢٧، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦/ ٢٥١، ومنهاج السنة لابن تيمية ٢/ ٣٨، والدر المصون ٩/ ٧٢٥، ومغني اللبيب ص ٤٢١، وحاشية الشهاب ص ٧/ ٨٢-٨٣، وروح المعاني ٢٦/ ٣٩١- ٣٩٣، واختيارات شيخ الإسلام وتقريراته ص ٢٠٤،

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٥/ ٢٩-٣٠.

(٣) مغني اللبيب ص ٤٢١. وينظر: زاد المسير ص ١٣٢٧.

التبعيض، لتدل على أن هؤلاء الموصوفين بصفات الكمال الموعودين بعظيم النوال إنما هم بعض (الذين معه).

وبهذا يتحقق لهم ما راموه من إسقاط كثير من الصحابة من هذه المنزلة، وإخراجهم من هذا الوعد حيث يرون أنه «لا ولاء إلا ببراء، أي لا يتولى أهل البيت حتى يتبرأ من أبي بكرٍ وعمر رضي اللّٰه عنهما»[(١)]، ومن تولاهما أو أدان بخلافتهما فإنه غير موالٍ لآل البيت على زعمهم، وبهذا سقطت عدالة أكثر الصحابة عندهم، بل عد بعضهم ذلك تبديلاً لدين الرسول ﷺ، كل ذلك جاء تجاوزاً وتعدياً في موالاة علي رضي الله عنه[(٢)].

أما أهل السنة فإنهم يعتقدون فضل صحابة النبي ﷺ على الأمة، وأن اللّٰه قد اصطفاهم لصحبة نبيه ﷺ، ولنشر دينه، ونقله إلى الأمة بعدهم، وأن اللّٰه قد زكاهم في كتابه ورضي عنهم، وأن النبي ﷺ قد بين فضلهم على من بعدهم، ونهى عن سبهم[(٣)].

قال الإمام الطحاوي: «ونحب أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نفرِط في حبِّ أحدٍ منهم، ولا نتبرأ من أحدٍ منهم، ونبغض من يبغضهم، وبغير الحق يذكرهم، ولا نذكرهم إلا بالخير. وحبهم دينٌ وإيمان وإحسان. وبغضهم كفرٌ ونفاقٌ وطغيانٌ، ونثبت الخلافة بعد رسول الله ﷺ أولاً لأبي بكر الصديق رضي الله عنه تفضيلاً له وتقديماً على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم لعثمان رضي الله عنه، ثم لعليِّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وهم

---

(١) شرح الطحاوية ص ٤٧٩.

(٢) ينظر: منهاج السنة لابن تيمية فقد ألفه في نقض كلام الشيعة ٢/ ١١-٩٧، والمنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال للذهبي ص ٦٧-٨٣، وكشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي، ماهر، ٢٧٧-٣٠٥.

(٣) ينظر: عقيدة الإمام ابن جرير الطبري ت (٣١٠)، ضمن المجموعة العلمية السعودية، تحقيق: الشيخ عبد اللّٰه بن حميد، دار البخاري - بريدة، بدون ط ١٤١٣، ص ١١، والاعتقاد والهداية للبيهقي ص ٤٣٧، وشرح الطحاوية ص٤٧٥-٥٠٣، وشرح العقيدة الواسطية ٢/ ٢٤٧.

الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون»(١).

المناقشة:

إن المنهج الصحيح في بيان معنى حرف الجر إنما يتمُّ - كما سبق - بمراعاة القرائن المساندة كالسياق والشواهد الأخرى وفهم السابقين وغير ذلك.

وإن تعمد غياب هذا المنهج في توجيه الرافضة لاعتبارات عقدية مسبقةٍ قد جاء ضمن منهج هذه الفرق في توجيه دلالات القرآن الكريم وفق معتقداتها، لا توجيه معتقداتها وفق دلالات القرآن.

في حين أننا نرى هذه المنهج متكاملاً في تناول ابن تيمية رحمه الله لهذا الآية، حيث يتجلى التفريق الدقيق بين المعنيين: بيان الجنس والتبعيض بالدلائل السياقية والقرائن الخارجية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن قيل: لِمَ قال ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا﴾ [الفتح ٤٨/ ٢٩]. ولم يقل: وعدهم كلّهم ؟.

قيل كما قال ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [النور ٢٤/ ٥٥]، ولم يقل: وعدكم.

و(من) تكون لبيان الجنس، فلا يقتضى أن يكون قد بقي من المجرور بها شيء خارج عن ذلك الجنس، كما يكون في قوله تعالى ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ﴾ [الحج ٢٢/ ٣٠]، فإنه لا يقتضي أن يكون من الأوثان ما ليس برجس. وإذا قلت: ثوبٌ من حرير، فهو كقولك: ثوبُ حريرٍ. وكذلك قولك: بابٌ من حديدٍ، كقولك بابُ حديدٍ،

---

(١) عقيدة الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ت (٣٢١)، - ضمن المجموعة العلمية السعودية، من درر علماء السلف الصالح، تحقيق الشيخ: عبد الله بن محمد بن حميد، دار البخاري - بريدة، بدون ط ١٤١٣، ص ٢٣

وذلك لا يقتضي أن يكون هناك حرير وحديد غير المضاف إليه، وإن كان الذي يتصوره كلياً، وإن الجنس الكلي هو ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإن لم يكن مشتركاً فيه في الوجود. فإذا كانت (من) لبيان الجنس كان التقدير: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾من هذا الجنس، وإن كان الجنس كلهم مؤمنين مصلحين.

وكذلك إذا قال: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ من هذا الجنس والصنف ﴿مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ لم يمنع ذلك أن يكون جميع هذا الجنس مؤمنين صالحين.

ولمّا قال لأزواج النبي ﷺ: ﴿۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٣١]، لم يمنع أن يكون كل منهن تقنت لله ورسوله وتعمل صالحاً.

ولما قال تعالى ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام ٦/ ٥٤]، لم يمنع هذا أن يكون كل منهم متصفاً بهذه الصفة، ولا يجوز أن يقال: إنهم لو عملوا سوءاً بجهالة ثم تابوا من بعده وأصلحوا لم يغفر إلا لبعضهم»[١].

هذا و «كثيراً ما تقرب التي للتبعيض من التي لبيان الجنس، حتى لا يفرّق بينهما إلا بمعنى خفي»[٢]، إلا أن ابن تيمية استطاع أن يثبت بعض الفروق في سياق عدد من الشواهد.

ومما يدل على أن المراد جميعهم لا بعضهم أن بعض النحويين الكوفيين كالكسائي وهشام ابن معاوية قد جعلوها هنا زائدة للتوكيد[٣]،

---

(١) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشعية القدرية لابن تيمية ٢/ ٣٨-٣٩.

(٢) رصف المباني ص ٣٨٩ .

(٣) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ٢٢٨-٢٢٩، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٢٥١. وهذا ممتنع عند جمهور النحويين لكونها في كلام موجب. ينظر: الأزهية ص ٢٢٦-٢٣٠، وأمالي=

«قالوا فـ(من) ها هنا ليست مبعضة، إنما المعنى: وعدهم اللّه كلهم مغفرة وأجراً عظيماً، فدخلت (من) ها هنا للتوكيد»[(١)].

ومما يدل على ذلك أيضاً أن الآية جاءت بمدحهم «على ما يدل على الاستمرار التجددي كقوله تعالى ﴿تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ ووصفهم بما يدل على الدوام والثبات كقوله سبحانه ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ مما يأبى التبعيض والارتداد الذي زعموه عند من له أدنى إنصاف وشمة من دين، ويزيد في زعمهم هذا سقوطاً عن درجة الاعتبار أن مدحهم ذاك قد كتبه اللّه تعالى في التوراة قبل أن يخلق اللّه السموات والأرض، ولا يكاد عاقل يقبل أنه تعالى أطلق المدح وكتبه لأناس لم يثبت على تلك الصفة إلا قليل منهم..وبالجملة جعل (من) للتبعيض ليتم للشيعة مازعموه مما يأباه الكتاب والسنة وكلام العترة»[(٢)].

وإذا كانت الرافضة تحجّر ما وسّع اللّه، بتخصيص هذه الآية على قلة من الصحابة زعموا موالاتهم لعلي رضي الله عنه خلافاً لظاهر النصوص الصريحة، ومنها هذه الآية فإن بعض المفسرين يجعل عمومها ليس للصحابة فحسب بل هو شامل للكل من اتبع هداهم إلى يوم القيامة.

قال الطبري: «والهاء والميم في قوله ﴿مِنْهُم﴾ عائدة على معنى الشطء لا على لفظه، ولذلك جمع فقيل: (منهم)، ولم يقل (منه). وإنما جمع الشطء لأنه أريد به من يدخل في دين محمد ﷺ إلى يوم القيامة بعد الجماعة الذين وصف اللّه صفتهم بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾»[(٣)].

= ابن الشجري ٢/ ٢٨، وشرح المفصل ٨/ ١٣، ورصف المباني ص ٣٨٩-٣٩١، ومغني اللبيب ص ٤٢٥.

(١) الأزهية في علم الحروف ص ٢٢٩.

(٢) روح المعاني ٢٦/ ٣٩٢.

(٣) تفسير الطبري ٢٦/ ١٣٣.

المسألة السابعة والخمسون

معاني اللام (١)

٥٧ - ** قال الله تعالى ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٨].

** وقال تعالى ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام ٦/ ٧١].

** وقال تعالى ﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٠٥].

** وقال تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٢٣].

** وقال تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ [الأعراف ٧/ ١٧٩].

** وقال تعالى ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ [يونس ١٠/ ٨٨].

** وقال تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود ١١/ ١١٨-١١٩].

** وقال تعالى ﴿الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم ١٤/ ١].

** وقال تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ۞ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٢٤-٢٥].

** وقال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/ ٥٦].

تمهيد:

تعدُّ اللام من أوسع حروف الجر تصرفاً في أداء المعاني واختلاف وظائفها حتى بلغت معانيها عند بعض النحويين أكثر من ثلاثين معنى. مما حدا ببعضهم أن يفرد لها مؤلفاً خاصاً بها كما فعل الزجاجي وابن فارس والنحاس في تأليفهم كتباً باسم: اللامات[(١)].

قال المالقي: «اعلم أن اللام المفردة جاءت في كلام العرب لمعانٍ تتشعّب وتكثر، فعدّدها بعضهم ثلاثين لاماً، وعدّدها بعضهم ثمانية، وعددها بعضهم أربعاً. وألّف بعض البغداديين فيها كتاباً سمّاه (كتاب اللامات)، عدّ لها فيه نحو الأربعين معنى بحسب اختلافها أدنى اختلاف»[(٢)].

وقال المرادي: «اللام حرف كثير المعاني والأقسام. وقد أفرد لها بعضهم تصنيفاً، وذكر نحواً من أربعين معنى. . .واللام الجارة، لها معانٍ كثيرة. وقد جمعتُ لها من كلام النحويين، ثلاثين قسماً. فأذكرها كما ذكروها، وأشير إلى التحقيق في ذلك»[(٣)].

ولم تكن أهمية تحديد معنى اللام وخطورته عند النحويين فحسب، بل إن ذلك كان ماثلاً في كتب التفسير والعقيدة والأصول وغيرها، وذلك

---

(١) ينظر: كتاب اللامات للزجاجي ص ١٩، ورصف المباني ص ٢٩٣، والجنى الداني ص ٩٥.

(٢) رصف المباني ص ٢٩٣.

(٣) الجنى الداني ص ٩٥.

في تناول العلماء للنصوص التي دخلت فيها اللام من الآيات والأحاديث، وما جرى بينهم من خلاف في توجيه هذه النصوص وفق ما ترجح عندهم من معاني هذه اللام أو تلك.

ومن صور هذا الاختلاف ما يتعلق باللام الداخلة على فعل من أفعال اللَّه، أو الواقعة بعد فعل من أفعاله تعالى وذلك في مثل الآيات السابقة، وغيرها من الآيات التي جاءت في هذا المجال وهو التعلق بفعل من أفعال اللَّه أو تقديره أو أمره أو نهيه ونحو ذلك(١).

ويمكن إجمال موقف المعربين والمفسرين من هذه اللام بأنه على أربعة أقوال(٢):

الأول: أنها لام التعليل الحقيقي، فهي بمعنى كي التعليلية، وتسمى (العلة الغائية).

الثاني: أنها لام التعليل المجازي، لا يقصد بها الغرض والعلة.

الثالث: أنها لام العاقبة والصيرورة والمآل.

الرابع: أنها لام الأمر.

وقد تناول بعض النحويين وغيرهم الفروق الدقيقة بين هذه المعاني موضحين التباين الكبير في موقف الفاعل معهما.

فأما لام التعليل الحقيقي فهي الداخلة على ما هو علة وغاية لما قبلها. وتسمى في بعض صورها لام كي، أو العلة الغائية.

---

(١) ينظر في هذه الآيات ونظائرها وموقف المعربين والمفسرين منها كتاب: دراسات لأسلوب القرآن لشيخ عضيمه رحمه اللَّه ق١ج ٢/ ٤٦٣-٤٨٣، فقد جمع الآيات حول هذه الظاهرة ونقل اختلاف المفسرين في معنى هذه اللام.

(٢) تنظر مواقف المعربين والمفسرين حول هذه الآيات في مواضعها من البيان في غريب إعراب القرآن للأنباري، والكشاف للزمخشري، والتبيان للعكبري، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، والبحر المحيط لأبي حيان، والدر المصون للسمين، ودراسات لأسلوب القرآن لعضيمه، وغيرها.

قال الزجاجي: «هذه اللام تجيء مبينة علة إيقاع الفعل، وذلك قولك: إنما أكرمتُ زيداً لعمروٍ، أي من أجل عمروٍ، وإنما بررت أخاك لك، أي من أجلك، وكذلك ما أشبهه.

وربما دخلت على الفعل المضارع المستقبل فكانت بمنزلة لام كي في نصب ما بعدها، لأنهما متضارعان يجيئان مبيِّنين علة إيقاع الفعل. وبعض الناس يقول: إذا دخلت على الفعل المستقبل فهي لام كي بعينها، وإذا دخلت على الأسماء فهي التي تبيّن المفعول، والقول فيهما واحد»[(١)].

وهي على كل حال حرف تعليل من جهة المعنى، وحرف جرٍّ من جهة اللفظ، فإن دخلت على الاسم خفضته، وإن دخلت على الفعل المضارع خفضت المصدر المسبوك من أن المضمرة بعدها والفعل المضارع المنصوب بـ(أن) المضمرة على قول البصريين خلافاً للكوفيين الذين يجعلون اللام هذه ناصبة للفعل بعدها[(٢)]، وذلك «أن حرفاً واحداً لا يكون خافضاً للاسم ناصباً للفعل»[(٣)].

وأما لام التعليل المجازي فهي عند من ينكر التعليل الحقيقي في هذه الآيات، وذلك بكونها شبيهة لها في ظاهر التعليل غير أنها لا يقصد بها البحث عن علة لما قبلها، ولا يرد معها الغرض والغاية. وهذا رأي بعض المعربين كالزمخشري وأبي حيان ونسبه إلى البصريين[(٤)].

قال الزمخشري: «اللام في (ليكون) هي لام كي التي معناها التعليل كقولك: جئتك لتكرمني سواء بسواء، ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون

---

(١) اللامات ص ١٣٨.
(٢) ينظر: الجنى الداني ص ١١٤.
(٣) اللامات ص ٦٦.
(٤) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٤٦٤،

لهم عدوّاً وحزناً، ولكن المحبة والتبني. غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شُبِّه بالداعي الذي يفعل الفاعل لأجله وهو الإكرام الذي هو نتيجة المجيء والتأدب الذي هو ثمرة الضرب في قولك: ضربته ليتأدّب، وتحريره أن هذه اللام حكمها حكم الأسد حيث استعير لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد»(١).

يعني أنه جعل ما بعدها غاية مع أنه ليس بغاية، فهو استعارة لتشبيه المعدّ له الشيء بالغاية، كما يقال للقوي جسمه مخلوق للمصارعة، وذلك أن أفعاله تعالى تنساق إلى الغايات الكمالية، وهو ما وضعت له اللام(٢).

وأما لام العاقبة والصيرورة فهي التي تدخل على ما كان عاقبة ومآلاً لما قبلها، ولم يكن غاية مرادة للفاعل «والظاهر أن القائلين بها يخرجونها عن معنى التعليل»(٣).

قال الزجاجي: «باب لام العاقبة: وهي التي يسميها الكوفيون لام الصيرورة، وهذه اللام ناصبة لما تدخل عليه من الأفعال بإضمار (أن)، والمنصوب بعدها بتقدير اسم مخفوضٍ، وهي ملتبسة بلام المفعول من أجله، وليست بها(٤): وذلك قولك: أعددت هذه الخشبة ليميل الحائط فأدعمه بها، وأنت لم تُرد ميلَ الحائط، ولا أعددتها للميل؛ لأنه ليس بغيتك وإرادتك، ولكن أعددتها خوفاً من أن يميل فتدعمه بها، واللام دالةٌ على العاقبة، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/ ٨]، وهم لم يلتقطوه لذلك، إنما التقطوه ليكون لهم فرحاً وسروراً، فلمّا كان عاقبة أمره إلى أن صار لهم عدوّاً

---

(١) الكشاف ٣/ ١٥٧-١٥٨، وينظر: دراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٤٦٤، ٤٦٨.

(٢) ينظر: حاشية الشهاب ٨/ ٦٠٢.

(٣) التعليل في القرآن الكريم ص ٩٤.

(٤) أي: وهي مشبهة للام التعليل (لام كي) في الظاهر والعمل، ولكنها مختلفة عنها في المعنى.

وحزناً جاز أن يقال ذلك، فدلت اللام على عاقبة الأمر، والعرب قد تسمّي الشيء باسم عاقبته»[١].

الأثر العقدي:

لقد كان المعنى العقدي عاملاً مؤثراً في هذا الخلاف بين المعربين والمفسرين في تحديد أحد هذه المعاني، وذلك في ضوء الموقف من مسألتين في باب العقيدة:

الأولى: مسألة تعليل أفعال اللّٰه، وإثبات الحكمة فيها.

الثانية: مسألة خلق أفعال العباد، والصلاح والأصلح عند المعتزلة.

ولقد سبق الحديث عن المسألتين على سبيل التفصيل والبيان في مسائل متفرقة[٢].

ومما سبق بيانه أيضاً أن الناس تنازعوا في تعليل أفعال اللّٰه على ثلاثة أقسام:

الأول: مذهب الأشاعرة ويقوم على منع تعليل أفعال اللّٰه، ونفي بيان الحكمة فيها، بل الحكمة هي مجرد علمه بأفعال العباد ووقوعها على ما يريده.

الثاني: مذهب المعتزلة ومن وافقهم ويقوم على إثبات تعليل منفصل وحكمة جزئية عائدة إلى منفعة العباد فحسب، ولا يتجه شيء من ذلك إلى اللّٰه تعالى.

الثالث: مذهب أهل السنة والجماعة من أتباع السلف ويقوم على إثبات التعليل والحكمة في أفعال اللّٰه وتقديره وأمره بما يتحقق فيه رضاه

---

(١) اللامات ص ١١٩.

(٢) تنظر مسألة تعليل أفعال اللّٰه في المسألة رقم (٢٦، ٢٩) من هذا البحث.

وتنظر مسألة خلق أفعال العباد في المسائل رقم (٤، ٩، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٩، ٣٠، ٣١) من هذا البحث.

ومحبته مما هو متجه إليه تعالى، ومما هو عائد إلى العباد في سعادتهم ونجاتهم وهذه جهة ثانية منفصلة عنه تعالى[(١)].

وإذ تقررت هذه المقدمة العقدية فإن التنازع في معنى اللام في هذه الآيات السابقة كان منبثقاً من تلك الخلفيات العقدية.

فالأشاعرة يذهبون إلى أن اللام في هذه الآيات وأمثالها إنما هي لام العاقبة والصيرورة أي صيرورة ما قبلها إلى ما بعدها، وما بعدها عاقبة ومآل لما قبلها[(٢)].

بل إن بعضهم قد ذهب إلى أن كل لام في القرآن فهي للعاقبة ولا تكون للتعليل أبداً.

قال العز بن عبد السلام: «قال ابن فورك عن الأشعري: كلُّ لام نسبها الله ﷻ لنفسه فهي للعاقبة والصيرورة دون التعليل، لاستحالة الغرض»[(٣)].

وقال أبو المعالي: «ليست اللام لام علة، وإنما هي لام صيرورة»[(٤)].

وقال القرافي: «وعن الشيخ أبي الحسن الأشعري ؓ: أن كلَّ لام في كتاب اللّه تعالى، فإنها لام الصيرورة والعاقبة. وليس في القرآن لام كي أصلاً»[(٥)].

---

(١) تنظر هذه الأقوال بنسبتها ومصادرها في المسألة ذات الرقم (٢٦) من هذا البحث .

(٢) ينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٤٠٤، ونقض التأسيس لابن تيمية ١/ ٢١٤-٢١٧، ومنهاج السنة ١/ ١٣٣-١٥٥، ٤٢٠، ٤٥٥، ٢/ ٣١٣، ودر التعارض ٨/ ٤٦٨، ومفتاح دار السعادة ص ٣٩٩، وشفاء العليل ١/ ٤٩ .

(٣) فوائد في مشكل القرآن ص ٢٠٦، وينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٤٠٤، والبرهان في علوم القرآن٤/ ٣٤٦.

(٤) نقض التأسيس ١/ ٢١٧.

(٥) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٤٩٩.

وقال ابن تيمية: «وأما نفاة الحكمة، كالأشعري وأتباعه كالقاضي أبي بكر وأبي يعلى وغيرهم، فهؤلاء أصلهم أن الله لا يخلق شيئاً لشيء، فلم يخلق أحداً لا لعبادة ولا لغيرها، وعندهم ليس في القرآن لام كي، لكن قد يقولون في القرآن لام العاقبة كقوله ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/ ٨]، وكذلك يقولون في قوله ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف ٧/ ١٧٩]. يعنون عاقبة هؤلاء جهنم»[(١)].

وقال أيضاً: «وقابلهم- أي القدرية -الجهمية الغلاة في الجبر، فأنكروا حكمة الله ورحمته، وقالوا: لم يخلق لحكمة، ولم يأمر بحكمة، وليس في القرآن (لام كي) لا في خلقه ولا في أمره»[(٢)].

وقال ابن القيم في بيان المعتقد الأشعري: «أفعاله غير معللة بالحِكَم ولا يدخلها لام التعليل أصلاً، وإن جاء شيء من ذلك صرف إلى لام العاقبة لا إلى لام العلة والغاية، فأما إذا جاءت الباء في أفعاله، صرفت إلى باء المصاحبة لا إلى باء السببيّة»[(٣)].

وبعضهم يعترض على هذا الاصطلاح والتسمية، ويحملها على التعليل المجازي، وهي تلتقي في المؤدى العقدي ولام العاقبة في نفي التعليل والحكمة في أفعاله تعالى.

فنفي التعليل عند الأشاعرة قاعدة كلية، وعليها يصرف ما ورد من ذلك.

قال الرازي: «التنبيه على أن التعليل في أحكام الله تعالى محال، وأنه أينما ورد حرف التعليل فمعناه (أن) كقوله ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [البينة ٩٨/ ٥]، أي: وما أمروا إلا أن يعبدوا الله»[(٤)].

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٤، وينظر: ١٧/ ١٠٠، ٨/ ٣٧٧.

(٢) مجموع الفتاوى ١٧/ ١٠٠.

(٣) مفتاح دار السعادة ص ٣٩٩، وينظر: ص ٥٠٦، وشفاء العليل ١/ ٤٩.

(٤) التفسير الكبير ١٦/ ١٢٣.

أما المعتزلة فإن موقفهم من هذه اللام متباين بين آية وأخرى حسب دلالة الآية، فإذا كان ظاهر الآية يدل على أن اللَّه أراد المعصية وخلقها وقدرها على العباد فإنهم يحملون اللام على العاقبة حتماً.

أما إن كانت الآية واردة في معنى غير ذلك فإنهم يبقونها على ظاهرها من التعليل.

وبهذا يتضح أنه ربما توافق الأشاعرة والمعتزلة في حملها على العاقبة أو التعليل المجازي، لكن منطلق الفريقين مختلف، فمنطلق الأشاعرة نفي التعليل، ومنطلق المعتزلة نفي خلق أفعال العباد، ووجوب رعاية الأصلح للعباد.

بينما يحمل أهل السنة والجماعة هذه اللام على التعليل الحقيقي وبيان الغرض والغاية؛ وأن ما بعدها تعليل لما قبلها من الخلق أو الأمر، وأنها واحدة من مسالك عدة جاءت في الكتاب والسنة لبيان حكمة اللَّه في خلقه وتقديره وأمره ونهيه.

قال الزركشي: «اللام الواردة في أحكامه وأفعاله لام الحكمة والغاية المطلوبة من الحكمة»[1].

المناقشة:

إنما منع بعض المعربين والمفسرين من حمل اللام على أصل وضعها اللغوي من الدلالة على التعليل الحقيقي ما رأوه من معارضة ذلك لمقرراتهم العقدية سواء من نفي التعليل في أفعاله تعالى أو ما يظهر في بعض الآيات من تقدير أفعال العباد وخلقها. ولهذا جنحوا إلى معنى آخر محتمل فيها غير هذا.

قال الرازي: «وإذا ثبت بالدليل أنه يمتنع تعليل أفعال اللَّه تعالى

(١) البرهان في علوم القرآن ٣/ ٩٣.

وأحكامه بالعلل، ثبت أن كلَّ ظاهر أشعر به فإنه مؤوَّل محمول على معنى آخر»[١].

وقال أيضاً: «والذي يدل على عدم جواز التعليل الحقيقي هو أنه تعالى مستغنٍ عن المنافع فلا يكون فعله لمنفعة راجعة إليه لا إلى غيره»[٢].

وهذا المعنى الآخر هو إما التعليل المجازي أو العاقبة، وكلاهما يؤديان نتيجة واحدة وهي نفي التعليل والحكمة في أفعاله تعالى عند الأشاعرة، وإيجاب رعاية الأصلح عند المعتزلة.

ولهذا تتجه المناقشة إلى هذا التوجيه بصرف اللام عن ظاهرها إلى التعليل المجازي أو العاقبة بصورة إجمالية ليتضح بها الموقف من هذه التوجيهات، على أنه تبقى جوانب أخرى من المناقشة تتصل بكل آية يرد عرض بعضها في المسائل اللاحقة.

ومن وجوه ضعف هذا الاتجاه ما يأتي:

أولاً: أن اصطلاح التعليل المجازي اصطلاح حادث لم يعهد عند الأقدمين، بل رأيته عند الزمخشري كما سبق من نصه، ولم أقف عليه عند من قبله.

ثانياً: أن هذا خلاف الظاهر في اللام، من إيرادها للتعليل الحقيقي لبيان الحكمة والغاية مما قبلها. بل هي «الأصل في التعليل، وما بعدها نائب عنها»[٣].

قال الرماني مشيراً إلى أن الأصل فيها التعليل الحقيقي: «ويقال:

---

(١) التفسير الكبير ١٩/ ٥٧.

(٢) التفسير الكبير ٢٨/ ٢٠٠.

(٣) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، للشيخ محمد الخضري، دار الفكر - بيروت، بدون ط ١٩٧٨، في ١/ ١٩٥.

لم لا يجوز أن تحمل (ليزدادوا إثماً) على الأظهر من معنى اللام وهو الإرادة؟»[١].

ويعترف الرازي - وهو أحد المتعصبين للتعليل المجازي - بأن هذا التوجيه الحادث هو خلاف نقل أهل العربية حيث يقول: «قلت: أهل اللغة صرحوا بأن اللام للتعليل، وقولهم حجة، وإذا ثبت ذلك وجب القول بأنها مجاز في هذه الصور»[٢].

وقال الألوسي: «ولا يخفى أن الحمل على الظاهر مخالف لظاهر الآية التي ذكرناها، وفي الكتاب الكريم ما يوافقها على أن التعليل الحقيقي لأفعاله تعالى يمنع عنه - في المشهور - الإمام الأشعري وأصحابه»[٣].

وهذا أحد مسالك تقرير هذه الحكمة، ومنها: التصريح بلفظ الحكمة، والإتيان بلفظ (كي) الصريحة في التعليل، وذكر المفعول له وهو علة للفعل المعلل به، وغير ذلك[٤].

ثالثاً: أن حملها على العاقبة والصيرورة في كل هذه المواضع تعميم متكلف، وهو خلاف المعهود في لام العاقبة من كونها تصدر عمّن يجهل العاقبة أو يعجز عن التحكم فيها، و«يكون ما بعدها مناقضاً لمقتضى ما قبلها، ويكون مدخولها مترتباً على الفعل قبلها»[٥].

وهذا كله مما ينزه عنه المولى ﷻ.

ولقد أشار إلى ذلك إمام الماتريدية أبو منصور الماتريدي بقوله: «وفي الثاني تنبيهٌ على من لا يجوز تنبيهه فإن الإخبار عن العاقبة يكون

(١) الجامع لعلم القرآن خ ١٠/ ٢٨٠.

(٢) المحصول للرازي ٥/ ١٤٠، وينظر: التعليل في القرآن الكريم ص ٩٨.

(٣) روح المعاني ٩/ ١٥٨.

(٤) ينظر ذلك في: شفاء العليل لابن القيم ص ٥٣٧، وما بعدها، ومفتاح دار السعادة ص ٤٥٥.

(٥) التعليل في القرآن الكريم ص ٩٤.

لسهوٍ في الابتداء أو غفلة. والعالم في الابتداء لا ينبَّه نفسه»[١].

وهذا ابن عطية - وهو أشعري المذهب - يعترض على جعلها لام العاقبة في بعض هذه المواضع بأن «لام العاقبة إنما يتصوّر إذا كان فعل الفاعل لم يقصد به ما يصير الأمر إليه»[٢].

ويفصل ابن تيمية في بيان هذا الأمر، ويخلص إلى وجوب حملها على التعليل الحقيقي مبيناً الفرق بين هذين المعنيين، ودلالة كلّ منهما، وذلك بقوله: «لام الصيرورة إما أن تكون لمن لا يريد الغاية، وذلك إنما يكون لجهل الفاعل بالغاية، كقوله تعالى ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، وإما لعجزه عن دفعها وإن كان كارهاً، كقول القائل[٣]:

لدوا للموت، وابنوا للخراب.....

وللموت ما تلد الوالدة،

فأما العالم بالعاقبة القادر على وجودها ومنعها فلا يتصور أن تكون العاقبة إلا وهو عالم بها قادر عليها، والموجود الذي يحدثه اللَّه وهو عالم به قادر عليه لا يكون إلا وهو مريد له، بل أبو المعالي[٤] وسائر المسلمين يسلمون أنه لا يكون شيء إلا بمشيئته فيكون مريداً للغاية، ومريد الغاية التي للفعل لا يكون اللام في حقه لام صيرورة، إذ لام الصيرورة إنما يكون في حق من لا يريد»[٥].

وقال أيضاً: «لام العاقبة إنما تجيء في حق من لا يكون عالماً

---

(١) البحر المحيط ٣/ ١٢٩.

(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٤٧٩. وينظر: فوائد في مشكل القرآن للعز بن عبد السلام ص ٢٠٧.

(٣) سيأتي التخريج في الصفحة الآتية.

(٤) يعني الجويني الذي يحمل كل لام للصيرورة، كما سبق من كلامه.

(٥) نقض التأسيس ١/ ٢١٧. وينظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨-٤٧٧. وينظر: البرهان للزركشي ٣/ ٩٣.

بعواقب الأمور ومصايرها فيفعل الفعل الذي له عاقبة لا يعلمها كآل فرعون، فأما من يكون عالماً بعواقب الأفعال ومصايرها فلا يتصور منه أن يفعل فعلاً له عاقبة لا يعلم عاقبته، وإذا علم أن فعله له عاقبة فلا يقصد بفعله ما يعلم أنه لا يكون، فإن ذلك تمنٍّ وليس بإرادة.

وأما اللام فهي اللام المعروفة، وهي لام كي ولام التعليل، التي إذا حذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له، وتسمى العلة الغائية، وهي متقدمة في العلم والإرادة، متأخرة في الوجود والحصول، وهذه العلة هي المراد المطلوب المقصود من الفعل»[1].

وقال ابن القيم بعد سياقه عدداً من الآيات المشتملة على هذه اللام: «فإن قيل: اللام في هذا كله لام العاقبة كقوله ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾، ... فإن ما بعد اللام في هذا ليس هو الغاية المطلوبة، ولكن لما كان الفعل منتهياً إليه، وكان عاقبة الفعل دخلت عليه لام التعليل، وهي في الحقيقة لام العاقبة.

فالجواب من وجهين: أحدهما: أن لام العاقبة إنما تكون في حق من هو جاهل بالعاقبة، أو عاجز عن دفعها، فالأول كقوله ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾، والثاني كقول الشاعر[2]:

لدوا للموتِ، وابنوا للخرابِ ... فكلُّكُمُ يصيرُ إلى ذهابِ

وأما من هو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، فيستحيل في حقه دخول هذه اللام، وإنما الواردة في أفعاله وأحكامه لام الحكمة والغاية المطلوبة.

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧.

(٢) البيت من الوافر، وهو بلا نسبة في الجامع لعلم القرآن للرماني خ ١٠/ ٢٨٠، ومنازل الحروف للرماني ص ٢٣، وكشف المشكل للحيدرة اليمني ١/ ٥٦٩، والجنى الداني ص ٩٨، والدر المصون ٥/ ٥٢١، وأوضح المسالك ٣/ ٣٣، وشرح التصريح ٢/ ١٢. وهو مع الشعر المنسوب لأبي العتاهية كما في ديوان أبي العتاهية، دار صادر - بيروت، بدون ط ١٤٠٠، ص ٤٦.

والجواب الثاني: إفراد كل موضع من تلك المواضع بالجواب»[١].

وقال أيضاً: «وسمعت شيخنا أبا العباس بن تيمية يقول: يستحيل دخول لام العاقبة في فعل اللّه فإنها حيث وردت في الكلام فهي لجهل الفاعل لعاقبة فعله كالتقاط آل فرعون لموسى فإنهم لم يعلموا عاقبته، أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة، نحو: (لدوا للموت وابنوا للخراب). فأما في فعل من لا يعزب عنه مثقال ذرة، ومن هو على كل شيء قدير، فلا يكون قط إلا لام كي، وهي لام التعليل. ولمثل هذه الفوائد التي لا تكاد توجد في الكتب يُحتاج إلى مجالسة الشيوخ والعلماء»[٢].

رابعاً: أن هؤلاء المانعين من التعليل الحقيقي لا ينفكون من القول به في بعض المواضع، فالمعتزلة كالزمخشري وغيره يأخذون به فيما لا يتعلق بأفعال العباد من الآيات.

وأما الأشاعرة فمع أن نفي تعليل أحكام اللّه قاعدة كلية عندهم كما سبق من نصوصهم إلا إنهم ربما خرقوا هذه القاعدة وقالوا فيها بالتعليل في معرض ردهم على المعتزلة في تقريرهم بالعاقبة فيها فيما يشي بنسبة خلق المعصية وتقديرها.

فهذا الرازي الذي يعد أحد نظّار هذا المذهب ينص على أن تعليل أحكام اللّه محال كما سبق، وأنه يجب تأويل كل ما أشعر بذلك، في حين أنه لا يجد بدّاً من إثبات التعليل فيها في معرض الرد على المعتزلة في تقرير جبر العبد على أفعاله.

ومن ذلك قوله في قوله تعالى ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس ١٠/٨٨]

---

(١) شفاء العليل ٢/ ٥٣٩-٥٤٠.

(٢) بدائع الفوائد ١/ ١٥٦.

يقول: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يضل الناس ويريد إضلالهم، وتقريره من وجهين:

الأول: أن اللام في قوله ﴿لِيُضِلُّواْ﴾ لام التعليل، والمعنى: أن موسى قال: يا رب العزة إنك أعطيتهم هذه الزينة والأموال لأجل أن يضلوا، فدل على أنه تعالى قد يريد إضلال المكلفين...»[(١)].

إن إثبات التعليل فيها في موضع وإنكاره في آخر بلا دليل في الموضعين تحكم مسبوق بخلفيات عقدية.

خامساً: أن بعض النحويين ينكر ثبوت معنى العاقبة فيها مطلقاً. وينسبه بعضهم إلى البصريين[(٢)]. وبعضهم إلى الكوفيين[(٣)].

وبهذا يتبين أن الصحيح من هذه الأقوال هو الأول وهو حملها على التعليل الحقيقي ببيان علة ما قبلها والغرض منه، دون التكلف بصرفها إلى غير ذلك.

على أن ذلك لا يعني إنكار معنى العاقبة - كما يزعم بعضهم- بل إنها جلية فيها في بعض المواضع.

والخلاف بين البصريين والكوفيين حولها إنما هو في الاصطلاح فحسب.

قال أبو البركات بن الأنباري في توجيه قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، قال: «اللام في (ليكون) يسميها البصريون لام العاقبة، أي: كان عاقبة التقاطهم العداوة

---

(١) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٠.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٥٤٣، والكشاف ٣/ ١٥٧، وشرح الرضي ق٢ج ٢/ ١١٦٩، ومغني اللبيب ص ٢٨٣، والجنى الداني ص ١٢١، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٩٣، ودراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٤٦٨، ومصطلحات النحو الكوفي ص ١٢٨-١٣١.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤٧.

والحزن، وإن لم يكن التقاطهم له لهما. ويسميها الكوفيون لام الصيرورة. أي: صار له عدواً وحزناً، وإن التقطوه لغيرهما»[1].

كما سبق نص الزجاجي على ثبوتها لدى البصريين، وأن الخلاف هو في الاصطلاح[2].

ولقد اتضحت في هذا التمهيد الصورة العامة لموقف المعربين والمفسرين من اللام في هذه الآيات وأمثالها في القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي، كما ظهر جانب كبير من المناقشة حول هذه الآيات.

وأقف مع بعض هذه الآيات كنماذج لهذه الظاهرة في المسائل الآتية، ليستدل بها على نظائرها الكثيرة في القرآن الكريم.



---

(١) البيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٢٢٩.

(٢) ينظر: اللامات ص ١١٩، وينظر: الصاحبي ص ١١٥، ورصف المباني ص ٣٠١، ومصطلحات النحو الكوفي ص ١٣١.

المسألة الثامنة والخمسون

معاني اللام (٢)

٥٨ - قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٧٩].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في معنى اللام في قوله ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ على قولين:

الأول: أنها لام العاقبة والصيرورة أي: ولقد خلقنا كثيراً من الجن والإنس يصيرون إلى جهنم بكفرهم ومعاصيهم.

وهذا توجيه المعتزلة[١] والرافضة الإمامية[٢] وبعض الأشاعرة[٣].

قال القاضي عبد الجبار من المعتزلة: «يجب أن يحمل الكلام على أن المراد به العاقبة، فكأنه قال: ولقد ذرأناهم والمعلوم أن مصيرهم وعاقبة حالهم دخول جهنم لسوء اختيارهم، وهذا كقوله تعالى ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/ ٨]، من حيث كان ذلك هو العاقبة وإن كانوا إنما التقطوه ليفرحوا به ويسروا، وهذا ظاهر في اللغة والشعر»[٤].

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٠٥-٣٠٦، وشرح الأصول الخمسة ص ٤٦٤-٤٦٦، والتفسير الكبير ١٥/ ٥٠-٥٢ وتفسير النسفي ٢/ ١٢٥-١٢٦.

(٢) ينظر: التبيان للطوسي ٣/ ٦١، ٦/ ٨٤، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ٦٩.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٥/ ٥١، ومجموع الفتاوى ٨/ ٤٤، والبحر المحيط ٤/ ٤٢٥، وحاشية الشهاب ٤/ ٤٠٧، وروح المعاني ٩/ ١٥٧.

(٤) متشابه القرآن ص ٣٠٦. وينظر: شرح الأصول الخمسة له ص ٤٦٤-٤٦٦.

وقال الطوسي الرافضي الإمامي: «اللام في (لجهنم) لام العاقبة، والمعنى أنه لما كانوا يصيرون إليها بسوء اختيارهم وقبح أعمالهم جاز أن يقال: إنه ذرأهم لها»(١).

وقال ابن تيمية مبيناً رأي الأشاعرة: «وأما نفاة الحكمة كالأشعري وأتباعه... أصلهم أن الله لا يخلق شيئاً لشيء، فلم يخلق أحداً لا لعبادة ولا لغيرها، وعندهم ليس في القرآن لام كي، لكن قد يقولون في القرآن لام العاقبة كقوله ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، وكذلك يقولون في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ [الأعراف ٧/١٧٩] يعنون كان عاقبة هؤلاء جهنم، وعاقبة المؤمنين العبادة من غير أن يكون الخالق قصد أن يخلقهم لا لهذا ولا لهذا، ولكن أراد خلق كل ما خلق لا لشيء آخر فهذا قولهم، وهو ضعيف»(٢).

الثاني: أنها للتعليل، أي: لما علم أنهم لا يؤمنون به ولا برسله خلقهم لعذاب جهنم.

وهذا توجيه أهل السنة(٣)، واختاره الباقلاني(٤) وابن عطية من الأشاعرة(٥)، والنسفي من الماتريدية(٦).

قال ابن تيمية: «وقال ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ فاللام في قوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/٥٦] وإن كانت هي اللام في هذه الآية فإن مدلولها لام إرادة الفاعل ومقصوده»(٧).

---

(١) التبيان للطوسي ٥/٣٦، وينظر: ٣/٦١، ومجمع البيان للطبرسي ٩/٦٩.
(٢) مجموع الفتاوى ٨/٤٤.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ٩/١٥٦، وتفسير البغوي ٢/٢١٧، ومجموع الفتاوى٤/٢٣٦، ٨/٤٤.
(٤) ينظر: الانتصار للقرآن للباقلاني ٢/٦٧٢.
(٥) ينظر: المحرر الوجيز ٢/٤٧٩، والدر المصون ٥/٥٢١، وروح المعاني ٩/١٥٧.
(٦) ينظر: تفسير النسفي ٢/١٢٥-١٢٦.
(٧) مجموع الفتاوى ٤/٢٣٦.

الأثر العقدي:

إنما ذهب المعتزلة ومن تأثر بهم من الإمامية إلى القول بكونها للعاقبة لما تشي به من كونه تعالى خلق هؤلاء العصاة من الكفرة لدخول جهنم، أي قدّر عليهم ما يستحقون به دخولها من المعاصي. وهذا يعني خلقه لهذه الأفعال التي استحقوا بها العذاب. وهذا كله ينقض أصلهم الاعتزالي في خلق العبد فعل نفسه واختياره ما يريد، ومناقضته أصلهم الاعتزالي من رعاية الصلاح والأصلح.

أما حملها على العاقبة فلا يفضي إلى معارضة هذا الأصل الاعتزالي، لكونه إخباراً عن مصيرهم ومآلهم ولا يعني تقدير أفعالهم تلك.

قال الطوسي: «ولا يجوز أن يكون معنى الآية إن اللَّه خلقهم لجنهم، وأراد منهم أن يفعلوا المعاصي، فيدخلوا بها النار ؛ لأن اللَّه تعالى لا يريد القبيح، لأن إرادة القبيح قبيحة، ولأن مريد القبيح منقوص عند العقلاء تعالى اللَّه عن صفة النقص»[(١)].

ويلتقي رأي بعض الأشاعرة مع رأي المعتزلة في حملها على العاقبة مع اختلافهم في الباعث العقدي، فإن الأشاعرة يقرون بأن اللَّه قد خلقهم لجهنم بمعنى أنه أراد كفرهم ومعاصيهم على وجه فيه شيء من الجبر، وأن العبد إنما منه الكسب الذي لا أثر له في الفعل، ومع ذلك فإنهم يحملونها على العاقبة أو الغائية المجازية فراراً من تعليل أفعال اللَّه حقيقة.

قال الألوسي: «ولا يخفى أن الحمل على الظاهر مخالفٌ لظاهر الآية التي ذكرناها[(٢)]، وفي الكتاب الكريم كثير مما يوافقها على أن

---

(١) التبيان ٥/٣٨.

(٢) وهي قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، كما سيأتي في المناقشة وجه هذه المخالفة.

التعليل الحقيقي لأفعاله تعالى يمنع عنه - في المشهور- الإمام الأشعري وأصحابه»[(١)].

على أن آخرين منهم لا ينفكون من القول بأنها للتعليل الصريح، مع إنكارهم أصل التعليل لأحكام اللّٰه تعالى[(٢)].

أما أهل السنة فإنهم لما صح عندهم ما منعه الفريقان من خلق المعصية وتقديرها، ومن صحة تعليل أفعال اللّٰه تعالى جاز عندهم أن تكون اللام للتعليل، لأنه تعالى قد علم أعمال العباد قبل خلق السموات والأرض، وقد خلق الجنة وخلق لها أهلاً وهم في أصلاب آبائهم وخلق النار، وخلق لها أهلاً وهم في أصلاب آبائهم كما صحّ في ذلك الحديث.[(٣)]

قال ابن كثير: «أي خلقنا وجعلنا لجهنم ﴿كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾، أي هيأناهم لها وبعمل أهلها يعملون فإنه تعالى لما أراد أن يخلق الخلق علم ما هم عاملون قبل كونهم فكتب ذلك عنده في كتاب قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة كما ورد في صحيح مسلم عن عبد اللّٰه بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال (إن اللّٰه قدّر مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء)[(٤)]»[(٥)].

المناقشة:

يتمسك كثير ممن ذهب إلى القول بالعاقبة، بأنها لو حملت على الغائية لكان هذا مناقضاً لقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

---

(١) روح المعاني ٩/ ١٥٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٥/ ٥٠.

(٣) كما رواه مسلم عن عائشة رضي اللّٰه عنها في كتاب القدر حديث رقم (٢٦٦٢).

(٤) الحديث في صحيح مسلم كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى برقم (٢٦٥٣).

(٥) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٥٧.

[الذاريات ٥١/٥٦]. حيث إن اللام فيها للتعليل مما يبين أن تعالى إنما خلقهم لعبادته، وهنا يبين أنه إنما خلق كثيراً من الخلق لعذاب جهنم[١].

قال أبو حيان: «وإنما ذُهِب إلى أنها لام العاقبة والصيرورة؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فإثبات كونها للعلة ينافي قوله و﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾»[٢].

ويجيب النسفي عن ذلك بقوله: «هم الكفار من الفريقين - الجن والإنس -، المعرضون عن تدبر آيات اللَّه، والله تعالى علم منهم اختيار الكفر فشاء منهم الكفر، وخلق فيهم ذلك، وجعل مصيرهم جهنم لذلك، ولا تنافي بين هذا وبين قوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ؛ لأنه إنما خلق منهم للعبادة مَنْ علم أنه يعبده، وأما من علم أنه يكفر به فإنما خلقه لما علم أنه يكون منه، فالحاصل أنّ من علم منه في الأزل أنه يكون منه العبادة خلقه للعبادة، ومن علم منه أنه يكون منه الكفر خلقه لذلك، وكم من عام يراد به الخصوص. وقول المعتزلة بأن هذه لام العاقبة، أي لما كان عاقبتهم جهنم جعل كأنهم خُلِقوا لها فراراً عن إرادة المعاصي عدولٌ عن الظاهر»[٣].

وهذا ما يفهم من كلام الطبري حيث يقول: «لنفاذ علمه فيهم بأنهم يصيرون إليها بكفرهم بربهم»[٤]. أي لما علم من هؤلاء أنهم يكفرون بعدما يقيم عليهم الحجة، خلقهم لجهنم.

واحتجت المعتزلة أيضاً بمعيار صناعي نحوي وهو أن لام التعليل

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٠٥، والتبيان للطوسي ٥/ ٣٨، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ٦٩-٧٠، والتفسير الكبير ١٥/ ٥٠-٥٢، والبحر المحيط ٤/ ٤٢٥، والدر المصون ٥/ ٥٢١، وروح المعاني ٩/ ١٥٧.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٤٢٥.

(٣) مدارك التنزيل (تفسير النسفي) ٢/ ١٢٥-١٢٦.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٩/ ١٥٧.

إنما تدخل على المصدر، وهي هنا قد دخلت على اسم جامد وهو (جهنم).

قال القاضي عبد الجبار: «نقول قولكم: إن هذه اللام لام الغرض لا يصح؛ لأن لام الغرض مما لا يدخل في الأسماء الجامدة، وإنما تدخل على المصادر والأفعال المضارعة، وعلى هذا لا يقال دخلت بغداد للسماء والأرض، كما يقال: دخلت بغداد للعلم أو لطلب العلم، وجهنم اسم جامد، فكيف تدخله لام الغرض؟»[١].

والجواب أن ما ذكره في لام التعليل غير متعين إذ قد ورد في القرآن الكريم عدد من الآيات تنيف على العشرين آية قد دخلت فيها لام التعليل على اسم جامد، ومنها[٢]:

قوله تعالى ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ﴾ [البقرة ٢/ ٦٠].

قال أبو حيان: «واللام في (لقومه) لام السبب: أي لأجل قومه»[٣].

وقوله تعالى ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾[المائدة ٥/ ٤١].

قال العكبري: «و(لقوم) متعلق به، أي: لأجل قوم»[٤].

وقوله تعالى ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾ [آل عمران ٣/ ٩٦].

قال أبو حيان: «و(للناس) متعلق بـ(وضع) واللام فيه للتعليل»[٥].

وقول تعالى ﴿قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ لِأُولَىٰهُمْ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ٣٨].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٥.

(٢) ينظر ذلك في: دراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٤٣٥-٤٣٩.

(٣) البحر المحيط ١/ ٣٨٩.

(٤) التبيان للعكبري ١/ ٤٣٧.

(٥) البحر المحيط ٣/ ٧.

قال السمين: «وقوله (لأولاهم) اللام للتعليل، أي لأجل، ولا يجوز أن تكون التي للتبليغ كهي في قولك: قلت لزيد افعل»[١].

ومما يضعّف به القول بالعاقبة أيضاً ما سبق بيانه من أن لام العاقبة إنما تصدر عمّن يجهلها أولا يريدها.

قال ابن عطية: «وقالت فرقة اللام في قوله ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ هي لام العاقبة، أي: ليكون أمرهم ومآلهم لجهنم.

قال القاضي أبو محمد - يعني نفسه -: وهذا ليس بصحيح، ولام العاقبة إنما يتصور إذا كان فعل الفاعل لم يقصد به ما يصير الأمر إليه،... وأما هنا فالفعل قصد به ما يصير الأمر إليه من سكناهم جهنم»[٢].

وبهذا يترجح القول بأنها للتعليل، لأنه هو الظاهر المتبادر في هذه اللام كما سبق[٣]. كما أنه هو الظاهر في هذه الآية بإقرار المانعين أنفسهم[٤]. وإذا كان ذلك كذلك فالعدول عنه يحتاج إلى دليل قاطع.

قال الرازي: «واعلم أن المصير في التأويل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل امتناع العقل حمل هذا اللفظ على ظاهره، وأما ما ثبت بالدليل أنه لاحق إلا ما دلّ عليه ظاهر اللفظ، كان المصير إلى التأويل في مثل هذا المقام عبثاً»[٥].

ويُوَافَق الرازي على وجوب اتباع الظاهر ما لم يدل على منعه

---

(١) الدر المصون ٥/ ٣١٥.

(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٤٧٨.

(٣) وقد زعم صاحب كتاب التعليل في القرآن الكريم(ص ٩٧) بأن منع كونها للغرض اتفاق بين المفسرين، وهذا خلل في التتبع والاستقراء، لأنه قد حصر ذلك في كتب المعتزلة والأشاعرة، وقد سبق مناقشة هذا الكتاب في المسألة رقم ٢٦ من هذا البحث.

(٤) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٠٥، وشرح الأصول الخمسة ص ٤٢٥، والتفسير الكبير ١٥/ ٥٢.

(٥) التفسير الكبير ١٥/ ٥٢.

دليل، ولكنه يُخَالَف في أن هذا الدليل إنما يصار إليه بالعقل فحسب. بل الدليل ما جاء به السمع من الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح.

وقفة:

تعد آية الذاريات وهي قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ من أكثر الآيات وروداً في كتب العقائد والأصول لما تنص عليه من بيان الغاية من خلق الثقلين وهي العبادة(١).

ولقد سبقت الإشارة إلى أن كثيراً من المعربين ادّعوا تعارضاً بينها وبين آية الأعراف وهي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف ٧/ ١٧٩] في حال حمل اللام فيهما على التعليل والغاية، إذ تكون الغاية من خلق الثقلين في الآية الأولى هي العبادة منهم، وتكون الغاية من خلق كثير من الثقلين في الآية الثانية هي دخول جنهم. ولهذا كان موقف المعربين من ذلك على أربعة أوجه(٢):

الأول: وجوب صرف اللام في آية الأعراف إلى العاقبة والصيرورة

---

(١) لم أفرد هذه الآية في مسألة مستقلة لعدم دخولها في إطار منهج هذا البحث لكون الخلاف فيها معنوياً لا إعرابياً نحوياً، إذ إن المعربين والمفسرين متفقون تقريباً على أن اللام في قوله ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ هي للغاية والتعليل، على اختلاف بينهم في توجيه هذا التعليل من كونه حقيقياً أو لفظياً.

قال شيخ الإسلام: «هذه اللام ليست هي اللام التي يسميها النحاة لام العاقبة والصيرورة، ولم يقل أحد هنا، كما ذكره السائل من أن ذلك لم يصر إلا على قول من يفسر (يعبدون) بمعنى (يعرفون)، يعني المعرفة التي أمر بها المؤمن والكافر، لكن هذا قول ضعيف». مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٦-١٨٧.

(٢) تنظر هذه الأقوال في: تأويل مشكل القرآن لان قتيبة ص ٢٨٢، والإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٣٧، وتأويلات أهل السنة للماتريدي ص ١٥٣، والانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٦٧٢-٦٧٤، وأمالي المرتضى ٢/ ٨٣، وزاد المسير لابن الجوزي ص ١٣٥٢، والتفسير الكبير ٢٨/ ١٩٨-٢٠٠، والجامع لأحكام القرآن ١٧/ ٥٠، ٥١، وفوائد في مشكل القرآن للعز بن عبد السلام ص ٢٣٧، ومجموع الفتاوى لابن تيمية٤/ ٢٣٥، ٢٣٦، ٨/ ٣٥-٥٧، ١٨٦-١٩٠، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨-٤٨١، وحاشية الشهاب ٨/ ٦٠١-٦٠٣.

كما سبق عرض ذلك في مباحث هذه المسألة، وتبقى الغاية من خلقهم واحدة وهي العبادة.

الثاني: وجوب حمل الدلالة المعنوية لكلمة (يعبدون) في آية الذاريات على معنى يزول معه هذا التعارض، وذلك إما بحملها على معنى: (يعرفون)، أو على معنى: (يتذللون ويخضعون ويستسلمون)، أو على معنى: (ليقروا بالعبودية طوعاً و كرها)، أو على معنى: (أنه خلقهم للعبادة، فمن العبادة عبادة تنفع، ومن العبادة عبادة لا تنفع).

قال ابن تيمية: «فهذه الأقوال الأربعة قول من عرف أن الآية عامة، فأراد أن يفسرها بعبادة تعمّ الإنس والجن، واعتقد أنه إن فسرها بالعبادة المعروفة، وهي الطاعة للّه والطاعة لرسله لزم أن تكون واقعة منهم، ولم تقع، فأراد أن يفسرها بعبادة واقعة، وظن أنه إذا فسرها بعبادة لم تقع لزمه قول القدرية، وأنه خلقهم لعبادته فعصوه بغير مشيئته وغير قدرته، ففروا من قول القدرية. وهم معذورون في هذا الفرار. لكن فسرها بما لم يُرد بها كما يصيب كثير من الناس في الآيات التي يحتج أهل البدع بظاهرها»[1].

الثالث: أن آية الذاريات مخصوصة بمن وقعت منه العبادة، وهم من عبده من المؤمنين من الجن والإنس فتكون العبادة بمفهومها المتفق عليه غاية مقصودة واقعة من بعض الخلق، وليست غاية من كل الخلق. فمن وجدت منه العبادة فهو مخلوق لها، ومن لم توجد منه فليس مخلوقاً لها.

وقد قال بكلٍّ من هذه المعاني في الوجهين الثاني والثالث بعض السلف، وأخذ كل فريق بما يتوافق مع مسلماته العقدية.

وبهذا تكون الغاية في كل هذه المعاني مختلفة عن الغاية في آية

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٥١.

الأعراف وتكون الثانية مترتبة على الأولى أو نتيجة لها.

الرابع: الجمع بين الغايتين والإرادتين بأن تكون الغاية والإرادة في آية الذاريات هي الإرادة الدينية الشرعية التي هي بمعنى المحبة والرضا، ولا تستلزم وقوع المراد بها. فالله تعالى خلق الخلق وهو يريد أن يعبدوه بامتثال أوامره واجتناب نواهيه إرادة شرعية تضمنها أمره بالعبادة، ولم يلزمهم بذلك، فأعان فريقاً منهم عليها فتحققت فيهم الإرادتان الشرعية الكونية، ولم يعن آخرين فاختاروا الضلالة لتتحقق فيهم الإرادة الثانية الحتمية، وهي الإرادة الكونية القدرية التي تستلزم وقوع المراد بها، وهي المنصوص عليها في آية الأعراف بارتكابهم ما يوجب دخولهم النار، فيكونوا مخلوقين لها.

وبهذا تكون الإرادتان في الآيتين متغايرتين فلا تعارض بينهما، لكون الثانية مترتبة على تخلف الثانية، وكون الأولى غير مستلزم وقوع المراد بها، وكون الثانية مستلزمة وقوع المراد بها.

وبهذا تبقى الآيتان على عمومها الظاهر البين دون حاجة إلى صرف العبادة إلى معنى خاص غير شائع فيها وليست هي العبادة المأمور بها على ألسن الرسل، بل تبقى على معناها المعروف «الذي عليه جمهور المسلمين، أن الله خلقهم لعبادته وهو فعل ما أمروا به، ولهذا يوجد المسلمون قديماً وحديثاً يحتجون بهذا الآية على هذا المعنى حتى في وعظهم وتذكيرهم وحكاياتهم... فهذا هو المعنى الذي قصد بالآية قطعاً، وهو الذي تفهمه جماهير المسلمين، ويحتجون بالآية عليه، ويعترفون أن الله خلقهم ليعبدوه، لا ليضيعوا حقه»[1].

ودون الحاجة إلى تخصيصها في قلة من الخلق. ذلك «أن قصد العموم ظاهر في الآية، وبيّن بياناً لا يحتمل النقيض»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٥١-٥٢-٥٣.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٠.

المسألة التاسعة والخمسون

معاني اللام (٣)

٥٩ - قال اللّه تعالى ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس ١٠/ ٨٨].

التوجيه الإعرابي:

اختلف كثير من المعربين والمفسرين ومقرري المذاهب العقدية في معنى اللام من قوله ﴿لِيُضِلُّوا۟﴾ على أقوال، منها:

الأول: أنها للتعليل، بمعنى (كي)، أي إنك آتيتهم ما آتيتهم على سبيل الاستدراج، فكان الإيتاء لهذه العلة، وهي الضلال عن سبيلك.

وهذا توجيه الفراء[(١)]، والطبري، ونسبه إلى بعض نحويي الكوفة[(٢)]، واختاره الرازي[(٣)]، وأبو حيان[(٤)].

قال الفراء: «ثم قال موسى (ربنا) فعلت ذلك بهم (لِيُضِلُّوا) الناسَ (عن سبيلك)، وتُقرأ (ليَضلوا) هم (عن سبيلك)، وهذه لام كي»[(٥)].

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٧٧، وزاد المسير لابن الجوزي ص ٦٣٣، والبرهان ٤/ ٣٤٨، وروح المعاني ١١/ ٢٢٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١١/ ١٧٩-١٨٠.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٧/ ١٢٠.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٥/ ١٨٥.

(٥) معاني القرآن ١/ ٤٧٧. وهذا ما يتوافق مع مذهب أهل السنة، مما يدل على سلامة معتقده رحمه الله.

الثاني: أنها لام العاقبة والصيرورة، أي: آتيتهم الزينة والأموال، وأنت عالم بأن مصيرهم إلى الضلال عن سبيلك والاستمرار على الكفر.

وقد نسب هذا التوجيه إلى الخليل وسيبويه[(١)].

وقال به قطرب[(٢)] والأخفش[(٣)]. وينسب إلى غيرهما من المعتزلة[(٤)]، والإمامية[(٥)]. كما قد قال به الزجاج[(٦)] وابن فارس[(٧)] وغيرهما من أهل السنة[(٨)].

قال أبو الحسن الأخفش: «أي فضلّوا، كما قال ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، أي: فكانَ، وهم لم يلتقطوه ليكون لهم عدوّاً وحزناً، إنما لقطوه[(٩)]، فكأن هذه اللام تجيء في هذا المعنى»[(١٠)].

الثالث: أنها لام الأمر، والمقصود الدعاء، فالفعل بعدها مجزوم بها، وليس منصوباً، والمعنى: ربنا ابتلهم بالضلال عن سبيلك.

وهذا اختيار ابن الأنباري[(١١)]، وابن السراج[(١٢)]، وهو توجيه آخر

---

(١) ينظر: إعراب القرآن ٢/ ٢٦٦، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٣٣، وفتح القدير ص ٩٨٧.
(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤٨.
(٣) ينظر: معاني القرآن ٢/ ٣٤٧، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤٨، وروح المعاني ١١/ ٢٢٨.
(٤) ينظر: تنزيه القرآن ص ١٧٨، ومتشابه القرآن ص ٣٦٩، والتفسير الكبير للرازي ١٥/ ٥١، ١٧/ ١٢٠، وروح المعاني ١١/ ٢٢٨.
(٥) ينظر: التبيان للطوسي ٥/ ٤٢٢، ومجمع البيان للطبرسي ١١/ ٨٧-٨٨.
(٦) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٠، وزاد المسير ص ٦٣٥.
(٧) ينظر: الصاحبي ص ١٥٢،
(٨) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٦٦، وتفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ٢/ ٤٠١، وتفسير البغوي ٢/ ٣٦٥، ورصف المباني ص ٣٠١.
(٩) هكذا في المطبوع، وكأن هناك سقطاً تقديره: ليكون لهم ولداً ولينفعهم. وينظر نحو ذلك في الطبري ٢٠/ ٤٠.
(١٠) معاني القرآن للأخفش ٢/ ٣٤٧-٣٤٨.
(١١) ينظر: زاد المسير ص ٦٣٥، وروح المعاني ١١/ ٢٢٩.
(١٢) ينظر: الأصول في النحو ٢/ ١٧١.

للمعتزلة أيضاً كالزمخشري وغيره[١]، واختاره البيضاوي من الأشاعرة[٢].

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى قوله ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ﴾؟. قلت: هو دعاء بلفظ الأمر، كقوله: ربنا اطمس واشدد، . . . كأنه قال: ليثبتوا على ما هم عليه من الضلال وليكونوا ضلّالاً وليطبع اللَّه على قلوبهم فلا يؤمنوا وما عليّ منهم، هم أحق بذلك وأحق، كما يقول الأب المشفق لولده الشاطر إذا مالم يقبل منه، حسرة على ما فاته من قبول نصيحته وحرداً عليه، لا أن يريد خلاعته واتباعه هواه»[٣].

الرابع: أنها على حذف (لا) النافية بعد (أن) المضمرة بعد اللام.

والتقدير: ربنا إنك أعطيتهم ذلك لئلّا يضلوا عن سبيلك، فأضمرت (أن) المصدرية، وحذفت (لا) النافية وهي مرادة.

وهذا توجيه آخر للمعتزلة، نقل عن أبي علي الجبائي شيخ الطائفة[٤].

قال عبد الجبار: «والمراد بالآية عند أبي علي رضي اللَّه عنه: أنه أعطاهم الزينة والأموال لئلا يضلُّوا، فحذف عن الكلام لفظة (أن) وهذا كقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا﴾ [النساء ٤/ ١٧٦]، إلى ما شاكله»[٥]. أي: أن لا تضلّوا.

الخامس: أن الكلام على الاستفهام الإنكاري بحذف حرف الاستفهام، أي: أكنتَ أنعمت عليهم بذلك لكي يضلّوا عن سبيلك؟!.

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ٢٠٠-٢٠١، والتبيان للطوسي ٥/ ٤٢٢، ومجمع البيان للطرسي ١١/ ٨٧، والتفسير الكبير ١٧/ ١٢٠، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٣٢٤، وروح المعاني ١١/ ٢٢٩.

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي ٥/ ٩٤.

(٣) الكشاف ٢/ ٢٠٠- ٢٠١. ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٥٨٨.

(٤) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٦٧، ومجمع البيان للطبرسي ١١/ ٨٧، والتفسير الكبير ١٧/ ١٢٠، ١٢٢، والبحر المحيط ٥/ ١٨٥، والدر المصون ٦/ ٢٦٠.

(٥) متشابه القرآن ص ٣٦٧.

وقد نقله عبد الجبار عن بعض المعتزلة[١].

قال عبد الجبار: «وقد قيل: إن المراد به الاستفهام، وإنه حذف حرف الاستفهام عنه، لما في الكلام من الدلالة عليه، فكأنه عليه السلام قال: يا رب أعطيتهم الأموال والزينة والأحوال في الدنيا ليضلوا عن سبيلك؟. وأراد به نفي أن يكون فعل ذلك لهذا الوجه، كما قال تعالى ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة ٥/ ١١٦]، وإرادته الإنكار لذلك دون الاستفهام في الحقيقة»[٢].

السادس: أن الكلام على النفي والإنكار، وليس على الإثبات والإخبار، فهو على غير الظاهر، والمراد: ما كنت لتفعل بهم ذلك لكي يضلوا.

وهو أحد توجيهات المعتزلة المتعددة في هذه الآية[٣].

قال عبد الجبار: «وقد قيل: إن المراد به الإنكار لأن يعطيهم الأموال في الدنيا لكي يضلوا؛ لأنه لا يمتنع أن يكون القوم مجبرة ينسبون الضلال إليه تعالى وإلى أنه واقع بإرداته، فقال موسى منكراً لذلك ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ﴾ بمعنى: أنك لم تفعل يا رب ما فعلته من الإنعام لكي يضلوا! وهذا كما يقول أحدنا لولده عند العتب واللوم: قد أعطيتك الأموال وأدبتك وعلمتك لكي تعصيني، على طرق الزجر عن معصيته»[٤].

السابع: أنها للتعليل الحقيقي، ولكنها داخلة على فعل الإضلال المراد به الإهلاك، أي: أعطيتهم ذلك ليهلكوا ويموتوا.

وهذا توجيه آخر للمعتزلة على ما نقله الرازي عن القاضي بأن

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٦٨، والتفسير الكبير ١٧/ ١٢٠.

(٢) متشابه القرآن ٣٦٨-٣٦٩.

(٣) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٦٨، ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٥٨٨.

(٤) متشابه القرآن ص ٣٦٨.

«الضلال جاء في القرآن بمعنى الهلاك يقال: [ضلّ][(١)] الماء في اللبن، أي هلك فيه. إذا ثبت هذا فنقول: قوله ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ﴾ معناه: ليهلكوا ويموتوا»[(٢)].

الأثر العقدي:

لقد تعددت توجيهات المعتزلة والإمامية في معنى هذه اللام - وكلها خلاف الظاهر فيها - لما في ظاهر الآية من إخباره تعالى على لسان موسى عليه السلام أنه أملى لفرعون وقومه وأغدق عليهم من النعم بإتيانهم الزينة التامة، والأموال الكثيرة، من أجل أن يغتروا بهذا الإملاء وهذا الإمهال والإنعام ليتمادوا في غيهم وضلالهم وإضلالهم.

وهذا يبطل معتقد المعتزلة في الصلاح والأصلح، في إيجابهم على الله أن يفعل بعباده ما فيه صلاحهم وسعادتهم.

قال القاضي عبد الجبار بعد ذكره أحد توجيهات المعتزلة: «ودلّ على ذلك بأنه لو لم يحمل على هذا الوجه لحمل على أنه أراد الضلال منهم، وذلك لا يصح عقلاً وسمعاً، لأنه تعالى قد دعاهم إلى خلاف الضلال، وبعث الأنبياء ليدعوهم إلى خلافه»[(٣)].

وقال أيضاً: «لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم، ويدل عليه من وجوه: الأول: أنه ثبت أنه تعالى منزه عن فعل القبيح وإرادة الكفر قبيحة...»[(٤)].

كما أن هذه المسألة متصلة بباب خلق أفعال العباد في مسألة إرادة الكفر وخلقه.

قال الطبرسي: «اللام للعاقبة والمعنى: وعاقبة أمرهم أنهم يضلوا

---

(١) ساقطة من المطبوع لا يستقيم الكلام بدونها.

(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٠-١٢١، وينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٥٨٨.

(٣) متشابه القرآن ٣٦٧-٣٦٨.

(٤) التفسير الكبير للرازي ١٧/ ١٢٠. وقريب منه في متشابه القرآن ص ٣٦٨.

عن سبيلك، ولا يجوز أن تكون لام الغرض؛ لأنا قد علمنا بالأدلة الواضحة أن اللّه سبحانه لا يبعث الرسول ليأمر الخلق بالضلال، ولا يريد أيضاً منهم الضلال، ولا يؤتيهم المال ليضلوا»[(١)].

وإذا كان المعتزلة يتمحلون في صرف الآية عن ظاهرها بأحد الأوجه السابقة فإن الأشاعرة قد احتجوا بهذا الظاهر من وجه جبري في خلق الكفر وإرادة الضلال، وذلك بحملها على التعليل المشعر بالغائية مما يعني عندهم أنهم سلبوا الاختيار الحقيقي لسيرهم وفق الغاية التي خلقوا لها.

قال الرازي: «احتج أصحابنا - أي الأشاعرة - بهذه الآية على أنه تعالى يضلّ الناس ويريد إضلالهم. وتقريره من وجهين: الأول: أن اللام في قوله ﴿لِيُضِلُّواْ﴾ لام التعليل، والمعنى: أن موسى قال: يا رب العزة: إنك أعطيتهم هذه الزينة والأموال لأجل أن يضلوا، فدل هذا على أنه تعالى قد يريد إضلال المكلفين. والثاني: أنه قال ﴿وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ فقال اللّه تعالى ﴿قَدۡ أُجِيبَت دَّعۡوَتُكُمَا﴾، وذلك أيضاً يدل على المقصود»[(٢)].

ومع أن التعليل في أحكام اللّه وأفعاله ممتنع في أصل مذهب الأشاعرة إلا أنهم يأخذون به في مجال تقرير مسألة الكسب وسلب قدرة العبد الحقيقية في أفعاله.

قال ابن المنيّر وهو يكشف مغزى الزمخشري في توجيهه: «قال أحمد: وهذا من اعتزاله الخفي الذي هو أدق من دبيب النمل، يكاد الاطلاع عليه أن يكون كشفاً. ووجه ذلك أنه علم أن الظاهر بل والباطن أن اللام للتعليل، وأن الفعل منصوب بها، ومعنى ذلك إخبار موسى عليه السلام بأن اللّه إنما أمدهم بالزينة والأموال وما يتبعهما من النعم

---

(١) مجمع البيان ١١/ ٨٧.
(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٠.

استدراجاً ليزدادوا إثماً وضلالة كما أخبر تعالى عن أمثالهم بقوله ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٨]، وهذا المعنى منتظم على جعل اللام للتعليل. والزمخشري بنى على القاعدة الفاسدة في استحالة ذلك على اللَّه تعالى لاعتقاده أن من الجور أن يملي لهم في الضلالة ويعاقبهم عليها»[1].

ولقد وقف أهل السنة وسطاً بين هذين النقيضين فهم يثبتون إرادة العبد لهذا الكفر والضلال باختياره بعد وضوح الحجة عليه، على أن هذا الاختيار سائر وفق إرادة اللَّه الكونية القدرية، لا الشرعية كما ظنه المعتزلة من عدم التفريق بين الإرادتين.

ولقد أبطل الطبري منع المعتزلة للتعليل فيها بدعوى أن ذلك يشعر إتيانهم ما أراد اللَّه منهم، وذلك بقوله: «فإن قال قائل: أفكان اللَّه جل ثناؤه أعطى فرعون وقومه ما أعطاهم من زينة الدنيا وأموالها ليُضلوا الناس عن دينه، أو ليَضلوا هم عنه؟ فإن كان لذلك أعطاهم ذلك فقد كان منهم ما أعطاهم لأجله، فلا عتب عليهم في ذلك؟. قيل: إن معنى ذلك على خلاف ما توهمت»[2].

ومن ثمار وسطية أهل السنة أنه يصح عندهم في هذه الآية حملها على التعليل والغاية وعلى العاقبة والمآل.

قال محيي السنة البغوي: «اختلفوا في هذه اللام، قيل: هي لام كي، معناه: آتيتهم كي تفتنهم فيَضِلُّوا ويُضِلُّوا عن سبيلك، كقوله ﴿...لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ۞ لِّنَفْتِنَهُمْ فِيهِۚ﴾ [الجن ٧٢/ ١٦-١٧]، وقيل: هي لام العاقبة يعني: ليضلوا فيكون عاقبة أمرهم الضلال كقوله تعالى ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًاۗ﴾ [القصص ٢٨/ ٨]»[3].

---

(١) الانتصاف من الكشاف ٢/ ٢٠٠.

(٢) تفسير الطبري ١١/ ١٧٩.

(٣) تفسير البغوي (معالم التنزيل) ٢/ ٣٦٥.

على أن الراجح من هذين الوجهين عند جمهورهم هو التعليل، لكن ذلك ليس على وجه الوجوب كما عند غيرهم، بل هو على وجه الرجحان.

قال الطبري: «وقد اختلف أهل العربية في معنى اللام التي في قوله ... والصواب من القول في ذلك عندي: أنها لام كي، ومعنى الكلام: ربنا أعطيتهم ما أعطيتهم من زينة الحياة الدنيا والأموال لتفتنهم فيه، ويُضلّوا عن سبيلك عبادَك، عقوبة منك، وهذا كما قال جل ثناؤه ﴿لِيُضِلُّواْ﴾... والصواب من القول في ذلك عندي: أنها لام كي، ومعنى الكلام: ربنا أعطيتهم ما أعطيتهم من زينة الحياة الدنيا والأموال لتفتنهم فيه، ويُضلّوا عن سبيلك عبادَك، عقوبة منك، وهذا كما قال جل ثناؤه ﴿... لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ۝ لِّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾»(١).

وقال ابن كثير: «(لِيَضِلُّوا) أي: أعطيته ذلك وأنت تعلم أنهم لا يؤمنون بما أرسلتني به إليهم استدراجاً منك لهم كقوله تعالى ﴿لِّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾[الجن ٧٢/ ١٧]، وقرأ آخرون (لِيُضِلُّوا)(٢) بضم الياء أي ليفتن بما أعطيتهم من شئت من خلقك ليظن من أغويته أنك إنما أعطيتهم هذا لحبك إياهم واعتنائك بهم»(٣).

المناقشة:

لقد برهنت هذه المسألة على أن أهل الكلام قد استقوا أصولهم العقدية من غير هدي الكتاب والسنة، بل من منطلقات عقلية ونظريات كلامية ابتداء، ثم انثنوا على الكتاب والسنة فما وافق هذه الأصول المسبقة قبلوه، وما عارضها رفضوه إما بتأويل أو تحريف أو تخصيص،

---

(١) تفسير الطبري ١١/ ١٨٠.

(٢) قرأ بالضم الكوفيون عاصم وحمزة والكسائي، وقرأ بالفتح الباقون ينظر: تفسير الطبري ١١/ ١٧٩، والسبعة لابن مجاهد ص ٢٦٧، والبحر المحيط ٥/ ١٨٥.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤١١.

فإن كان أظهر من أن تجري عليه هذه المحامل ركنوا إلى التوقف ودعوى التشابه.

وما هذه الوجوه المتكلفة الضعيفة جداً التي ارتكبها المعتزلة لردّ ظاهر هذه الآية إلا دليل على هذا المنهج الكلامي في الموقف من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة.

ولئن كان سبب هذا التكلف والتمحل المعتزلي حول هذه الآية ناشئاً من تعارض ظاهرها مع المنطلق العقلي(١) عندهم، فإن المنهج الأشعري يزعم أن الدليل العقلي على خلاف ذلك، بل هو متوافق مع ظاهر الآية وبالتالي وجب الأخذ به وعدم البحث عن مخرج لهذا الظاهر.

قال الرازي: «فثبت أن ما أشعر به ظاهر اللفظ فقد ثبت صحته بالعقل الصريح، فكيف يمكن ترك ظاهر اللفظ في مثل هذا المقام؟ وكيف يحسن حمل الكلام على الوجوه المتكلفة الضعيفة جداً»(٢).

وهكذا تعارضت دلالة العقل عند الفريقين حول هذه الآية، فكلٌّ منهما يزعم أن العقل ينادي بما يعتقده.

أيحسن بعد ذلك أن تُجعل دلالة العقل قطعيةً في قضايا العقيدة، ونحن نراها في مسألة واحدة قد تجاذبها كل طرف إليه، وادعاها كل فريق لمذهبه؟!.

وبهذا يظهر أن الأولى هو حملها على إرادة التعليل الحقيقي لكونه قوياً في أداء المعنى صحيحاً في المعيار العقدي بالإضافة إلى أنه ظاهر الآية.

ويمكن مناقشة بعض تلك الأوجه الأخرى على سبيل التخصيص بما يلي:

أما حملها على العاقبة، فقد قال به بعض العلماء الثقات، ليس دفعاً لظاهر التعليل كما هو الباعث عند المعتزلة، بل ترجيحاً لقوة معناه عندهم، مع تسويغهم التعليل فيها.

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٦٨.

(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٢١.

ومع ذلك فهو ضعيف لما سبق بيانه من حقيقة حال الفاعل معها من جهل العاقبة أو عدم إرادتها، بالإضافة إلى «أن موسى ما كان عالماً بالعواقب. فإن قالوا: إن اللَّه تعالى أخبره بذلك. [قيل]: فلما أخبر اللَّه عنهم أنهم لا يؤمنون كان صدور الإيمان منهم محالاً؛ لأن ذلك يستلزم انقلاب خبر اللَّه كذباً، وهو محال، والمفضي إلى المحال محال»[١].

وأما دعوى أن الآية قد حذفت منها (لا) النافية كما هو توجيه الجبائي، فهي دعوى عارية عن كل دليل وبرهان إلا اتباع الهوى و ما تهوى الأنفس، ولقد اعترض الجبائي نفسه لحذف بعض الألفاظ في إحدى الآيات وقال عن ذلك: «إنها تقتضي تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تأويلات الباطنية». فما باله هنا ادعى ذلك فقلب النفي إثباتاً، والإثبات نفياً، وهذا «يفتح باب أن لا يبقى الاعتماد على القرآن لا في نفيه ولا في إثباته، وحينئذٍ يبطل القرآن بالكلية. وهذا بعينه هو الجواب عن قوله المراد منه الاستفهام بمعنى الإنكار، فإن تجويزه يوجب تجويز مثله في سائر المواطن، فلعله تعالى إنما قال ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة ٢/ ١١٠]، على سبيل الإنكار والتعجب»[٢].

قال النحاس: «العرب لا تحذف (لا) إلا مع (أن)»[٣].

أما توجيه اللام على أنها للأمر فالتكلف فيه بادٍ كما قد «استبعد هذا التأويل بقراءة الكوفيين (لِيُضِلوا) بضم الياء فإنه يبعد أن يدعو عليهم بأن يُضِلّوا غيرهم»[٤].

أما حمل الضلال على معنى الهلاك فهو من الوهن أوضح من أن يستطرد في رده وبيان عواره.

---

(١) التفسير الكبير ١٧/ ١٢١.

(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٢ .

(٣) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٦٦، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٣٣، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٥٨٩، وفتح القدير ص ٩٨٧.

(٤) الدر المصون ٦/ ٢٦٠.

المسألة الستون

معاني اللام (٤)

٦٠- قال الله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود ١١/١١٨-١١٩].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في معنى اللام في قوله (ولذلك) على أقوال متعددة، وهذا الاختلاف متصل بالخلاف في مرجع اسم الإشارة الذي دخلت عليه هذه اللام.

ويمكن عرض هذا الخلاف بالأوجة التالية(١):

الوجه الأول: أن اللام للتعليل، واسم الإشارة راجع إلى شيئين:

١ - المصدر المفهوم من قوله ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ أي للرحمة.

٢ - المصدر المفهوم من قوله ، أي: وللاختلاف، فيكون على هذا أشير بالمفرد إلى اثنين كقوله ﴿مُخْتَلِفِينَ﴾، أي: وللاختلاف، فيكون على هذا أشير بالمفرد إلى اثنين كقوله ﴿قال إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك﴾ [البقرة ٢/٦٨]، والضمير في قوله ﴿خَلَقَهُمْ﴾ عائد على الصنفين المستثنى (إلا من رحم ربك) والمستثنى منه (مختلفين).

---

(١) قصرت الحديث على أهم الأقوال. وفي الآية أقوال أخرى كثيرة تنظر في التبيان للطوسي ٦/ ٨٤-٨٦، والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، قال عنها أبو حيان: «ولولا أن هذه الأقوال سطرت في كتب التفسير لضربت عن ذكرها صفحاً».

ومعنى الآية: ولا يزال الناس مختلفين إلا من رحم ربك منهم فلم يختلفوا، وللاختلاف خلق فريقاً، وللرحمة خلق آخرين.

وهذا قول ابن عباس[١] والحسن البصري[٢]، وعطاء والأعمش[٣]، ومالك[٤]، وجمهور المفسرين والمعربين من السلف وغيرهم كالفراء[٥] وأبي عبيدة[٦] وأبي عبيد[٧] والطبري[٨] والزجاج[٩]، والبغوي[١٠]، والرازي[١١]، والقرطبي[١٢] وابن تيمية[١٣].

قال الفراء: «يقول ﴿لا يزالون﴾ يعني أهل الباطل ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ أهل الحق ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ يقول: للشقاء وللسعادة. ويقال: ﴿...

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ٢١٥، والتفسير الكبير ١٨/ ٦٣، والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.
(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.
(٣) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.
(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٩٩، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.
(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٣١، والوسيط للواحدي ٢/ ٥٩٧، وتفسير البغوي ٢/ ٤٠٦.
(٦) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٤٠٦.
(٧) ينظر: تفسير الوسيط للواحدي ٢/ ٥٩٧.
(٨) هكذا نسب إلى الطبري كما في المحرر الوجيز ٣/ ٢١٥، والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٤٤٧. على أنه يفهم من تفسيره احتمالان آخران:
الأول: أن المعنى (وللاختلاف خلقهم) حيث يقول: «وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: وللاختلاف بالشقاء والسعادة خلقهم، لأن الله جل ذكره ذكر صنفين من خلقه: أحدهما أهل اختلاف وباطل، والآخر أهل حق، ثم عقّب ذلك بقوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فعمّ بقوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ صفة الصنفين، فأخبر عن كل فريق منهما أنه ميسر لما خلق له». ١٢/ ١٧١.
الاحتمال الثاني: أنه يجعله على نيابة اللام عن (على) أي: وعلى ذلك خلقهم، كما سيأتي نصه، وهو ما نسبه إليه ابن الجوزي في زاد المسير ص ٦٧٧.
(٩) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٨٤، وتفسير الوسيط للواحدي ٢/ ٥٩٧.
(١٠) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٤٠٦-٤٠٧.
(١١) ينظر: التفسير الكبير ١٨/ ٦٣.
(١٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٩٩.
(١٣) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٦-١٩٠، و٤/ ٢٣٦، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٧٧.

﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود ١١/ ١١٨-١١٩].: للاختلاف والرحمة»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما اللام فهي اللام المعروفة، وهي لام كي ولام التعليل، التي إذا حذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له، وتسمى العلة الغائية، وهي متقدمة في العلم والإرادة، متأخرة في الوجود والحصول، وهذا العلة هي المراد المطلوب المقصود من الفعل. . .وهي الإرادة الكونية المستلزمة لوقوع المراد، وهي مدلول اللام في قوله ﴿...وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ قال السلف: خلق فريقاً للاختلاف، وفريقاً للرحمة، ولما كانت الرحمة هنا الإرادة، وهناك كونية وقع المراد بها، فقوم اختلفوا، وقوم رُحِموا»[٢].

الوجه الثاني: أن اللام للتعليل، واسم الإشارة راجع إلى شيء واحد وهو الاختلاف فحسب. أي: وللاختلاف خلقهم.

وهذا أحد قولي الحسن البصري[٣]، وعطاء[٤]، وهو قول أبي منصور الماتريدي إمام الماتريدية[٥]، والنسفي من أتباعه[٦].

قال الطبري: «وأما قوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله، فقال بعضهم: معناه: وللاختلاف خلقهم. . .»[٧].

وقال النسفي: «﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ أي: ولما هم عليه من

---

(١) معاني القرآن للفراء ٢/ ٣١.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧-١٨٨. بتصرف يسير.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٧٠، والمحرر الوجيز ٣/ ٢١٥، وزاد المسر ص ٦٧٧، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.

(٤) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٤٠٦، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٩٩.

(٥) ينظر: تفسير النسفي ٢/ ٣٠٠.

(٦) ينظر: تفسير النسفي ٢/ ٣٠٠.

(٧) تفسير الطبري ١٢/ ١٦٩.

الاختلاف، فعندنا خلقهم للذي علم أنهم يصيرون إليه من اختلاف أو اتفاق، ولم يخلقهم لغير الذي علم أنهم يصيرون إليه كذا في شرح التأويلات»[(١)].

الوجه الثالث: أن اللام للتعليل، واسم الإشارة راجع إلى الرحمة فحسب، والضمير في قوله (خلقهم) راجع إلى المرحومين.

وهذا القول ينسب إلى ابن عباس أيضاً[(٢)]، وهو قول مجاهد[(٣)] وقتادة[(٤)]، وطاووس[(٥)] وهو توجيه جمهور المعتزلة[(٦)]، والإمامية[(٧)] والزيدية[(٨)].

قال عبد الجبار: «ثم قال ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ يعني: ولأن يرحمهم خلقهم؛ لأن الكلام يجب أن يجعل متعلقاً بأقرب ما يمكن تعلقه به إذا أمكن ذلك فيه، ولم يمكن تعليقه بالكل، وهذا مطابق لقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/ ٥٦]»[(٩)].

---

(١) تفسير النسفي ٢/ ٣٠٠. ولم أجده في المطبوع من كتاب: تأويلات أهل السنة، لأبي منصور.

(٢) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٤٠٦، والتفسير الكبير ١٨/ ٦٣، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٧٠، والمحرر الوجيز٣/ ٢١٥، والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٧٠، وتفسير البغوي ٢/ ٤٠٦والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.

(٥) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.

(٦) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ١٧٢، ١٩٦، ومتشابه القرآن ص ٣٨٨، وتنزيه القرآن ص ١٨٥، والتفسير الكبير ١٨/ ٦٣، وكتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل - باب ذكر المعتزلة - لأحمد بن يحيى المرتضى ص ١١.

(٧) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٧٠-٧٥، والتبيان للطوسي ٦/ ٨٤، ومجمع البيان للطبرسي ١٢/ ٢٣٦.

(٨) ينظر: كتاب في معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، تأليف: إمام الزيدية يحي بن الحسين ت (٢٩٨) ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع د/ محمد عمارة في، ٢/ ٢٣٥

(٩) متشابه القرآن ص ٣٨٨.

الوجه الرابع: أن اللام للعاقبة واسم الإشارة راجع إلى الاختلاف، أي: خلقهم وعلم أن أمرهم يصير إلى الاختلاف.

وهذا اختيار الرماني[(١)]، وهو التوجيه الثاني للقدرية من المعتزلة والإمامية،[(٢)] واختاره من الأشاعرة البيضاوي[(٣)] وأبو حيان[(٤)] والسمين الحلبي[(٥)] والشهاب الخفاجي[(٦)]، وأجازه ابن عطية[(٧)].

قال السمين الحلبي: «و(لذلك) في المشار إليه أقوال كثيرة، أظهرها: أنه الاختلاف المدلول عليه بـ(مختلفين) كقوله[(٨)]:

إذا نهي السفيه جرى إليه وخالف، والسفيه إلى خلافِ

رجع الضمير من (إليه) على السَّفه المدلول عليه بلفظ (السّفيه)، ولابد من حذف مضاف على هذا، أي: ولثمرة الاختلاف خلقهم. واللام في الحقيقة للصيرورة، أي: خلقهم ليصير أكثرهم إلى الاختلاف»[(٩)].

الوجه الخامس: أن اللام هنا بمعنى (على) أي: وعلى ذلك من الاختلاف خلقهم، كقولك: أكرمتك على برِّك بي، أي: لبرّك بي[(١٠)].

وهو ما يشير إليه الطبري بقوله: «وإنما معنى الكلام: ولا يزال الناس مختلفين بالباطل من أديانهم ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ﴾ فهداه للحق

---

(١) ينظر: منازل الحروف للرماني ص ٢٢.

(٢) ينظر: التبيان للطوسي ٦/ ٨٤، ومجمع البيان للطبرسي١٢/ ٢٣٦، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٨/ ١٨٦-١٩٠.

(٣) ينظر: تفسير البيضاوي ٥/ ٢٥٤.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٥/ ٢٧٣.

(٥) ينظر: الدر المصون ٦/ ٤٢٦-٤٢٧.

(٦) ينظر: حاشية الشهاب ٥/ ٢٥٤.

(٧) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ٢١٦.

(٨) البيت من الوافر، وهنو بلا نسبة في معاني القرآن للفراء ١/ ١٠٤، ومجالس ثعلب ص ٦٠، والخصائص ٣/ ٤٩، والمحتسب ١/ ١٧٠.

(٩) الدر المصون ٦/ ٤٢٧.

(١٠) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٧١، والتبيان للطوسي ٦/ ٨٤.

ولعلمه وعلى النافذ فيهم قبل أن يخلقهم أنه يكون فيهم المؤمن والكافر، والشقي والسعيد خلقهم، فمعنى اللام في قوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ بمعنى (على) كقولك للرجل: أكرمتك على برّك بي، وأكرمتك لبرّك بي»[1].

وتلخص من هذه الأقوال أن اللام يحتمل فيها:

١ - أن تكون للتعليل، واسم الإشارة له معها حينئذ ثلاثة احتمالات: الأول: أن يكون للاختلاف، والثاني: أن يكون للرحمة، والثالث: أن يكون لهما معاً.

٢ - أن تكون للعاقبة، واسم الإشارة يكون للاختلاف.

٣ - أن تكون بمعنى (على) على النيابة.

الأثر العقدي:

يلتزم المعتزلة ومن تأثر بهم من الشيعة الإمامية والزيدية في هذه الآية أحد وجهين: إما حمل اللام على التعليل ورجوع اسم الإشارة إلى الرحمة فحسب كما في التوجيه الثالث، أو حملها على العاقبة ورجوعه إلى الاختلاف.

ويمنعون حمل اللام هنا على التعليل مع رجوع اسم الإشارة إلى (الاختلاف) مفرداً كما في التوجيه الثاني أو معطوفاً عليه الرحمة كما في التوجيه الأول.

ومنطلقهم في ذلك أن في حمل اللام على التعليل، ورجوع اسم الإشارة على الاختلاف جعلَ الاختلاف المذموم المؤدي إلى العقوبة غاية لخلق اللّه هؤلاء المختلفين، وهذا خلاف معتقدهم في باب الصلاح والأصلح وخلق العباد أفعالهم.

قال القاضي عبد الجبار: «(فلذلك) راجع إلى الرحمة لا إلى الاختلاف، والرحمة من اللّه لا تكون إلا بإرادته، فكأنه قال: ولكي

---

(١) تفسير الطبري ١٢/ ١٧١. وينظر: زاد المسير لابن الجوزي ص ٦٧٧.

يرحمهم خلقهم، وهو أقرب مذكور إليه، وقد ثبت بالدليل أن الاختلاف الباطل لا يريده اللّه تعالى بل يكرهه أشد كراهة، فقد نهى وزجر عن فعله»[1].

وقال الطوسي الإمامي الرافضي: «ولا يجوز أن تكون اللام لام الغرض، ويرجع إلى الاختلاف المذموم؛ لأن اللّه تعالى لا يخلقهم ويريد منهم خلاف الحق؛ لأنه صفة نقص يتعالى اللّه عن ذلك. وأيضاً فلو أراد منهم ذلك الاختلاف لكانوا مطيعين له؛ لأن الطاعة هي موافقة الإرادة والأمر، ولو كانوا كذلك لم يستحقوا عقاباً وقد قال اللّه تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/٥٦]، فبيّن تعالى أنه خلقهم وأراد منهم العبادة، فكيف يجوز مع ذلك أن يكون مريداً لخلاف ذلك، وهل هذا إلا تناقض؟ يتعالى اللّه عن ذلك»[2].

وقال ابن تيمية: «هذه اللام ليست هي اللام التي يسميها النحاة لام العاقبة والصيرورة. . .وإنما زعم بعض الناس ذلك في قوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ التي في آخر سورة هود. فإن بعض القدرية زعم أن تلك اللام لام العاقبة والصيرورة: أي صارت عاقبتهم إلى الرحمة، وإلى الاختلاف، وإن لم يقصد ذلك الخالق، وجعلوا ذلك كقوله ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، وقول الشاعر[3]:

لدوا للموت وابنوا للخراب. . . .

وهذا ضعيف هنا»[4].

والسبب في منع المعتزلة ومن وافقهم إرادة اللّه لما يكرهه وينهي

(١) تنزيه القرآن ص ١٨٥.

(٢) التبيان للطوسي ٦/ ٨٥. وينظر: مجمع البيان للطبرسي ١٢/ ٢٣٧.

(٣) سبق تخريج البيت ص ٨٥٤.

(٤) مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧.

عنه أنهم جعلوا إرادته تعالى واحدة فكل ما أراده فهو يحبه، وكل ما يكرهه فلا يريده ولا يكون غاية لخلقه.

أما أهل السنة والجماعة فيعتقدون ما تدل عليه النصوص من أن «الإرادة في كتاب اللّه على نوعين: أحدهما: الإرادة الكونية، وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد، التي يقال فيها: ما شاء اللّه كان، وما لم يشأ لم يكن، وهذا الإرادة في مثل قوله ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام ٦/ ١٢٥]. ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود ١١/ ٣٤] وأمثال ذلك.

وأما النوع الثاني: فهو الإرادة الدينية الشرعية، وهي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة ١/ ١٨٥]، وقوله تعالى ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة ٥/ ٦]، وقوله ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ۞ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء ٤/ ٢٦-٢٨]، فهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلق به النوع الأول من الإرادة»[1].

المناقشة:

الراجح في هذه المسألة أن اللام للتعليل واسم الإشارة راجع إلى الصنفين أهل الرحمة وأهل الاختلاف كما هو التوجيه الأول توجيه الجمهور.

فهو اختيار حبر الأمة وترجمان القرآن فقد روي عنه أنه قال:

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧-١٨٨. وينظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨، وما بعدها.

«خلق اللَّه أهل الرحمة لئلا يختلفوا، وأهل العذاب لأن يختلفوا، وخلق الجنة وخلق لها أهلاً، وخلق النار وخلق لها أهلاً»[١].

ويؤيد هذا التأويل أنه تعالى قد قال بعد ذلك ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود ١١/ ١١٩]، «وهذا تصريح بأنه تعالى خلق أقواماً للهداية والجنة، وأقواماً آخرين للضلالة والنار»[٢].

وهذا هو الموافق لجمع من النصوص من الكتاب والسنة، وهو معتقد أهل السنة والجماعة.

ولقد سبق بيان ضعف حملها على العاقبة والصيرورة من «أن لام العاقبة إنما تجيء في حق من لا يكون عالماً بعواقب الأمور ومصايرها فيفعل الفعل الذي له عاقبة لا يعلمها كآل فرعون، فأما من يكون عالماً بعواقب الأفعال ومصايرها فلا يتصور منه أن يفعل فعلاً له عاقبة لا يعلم عاقبته، وإذا علم أن فعله له عاقبة فلا يقصد بفعله ما يعلم أنه لا يكون فإن ذلك تمنٍ وليس بإرادة»[٣].

وأما ما احتج به هؤلاء القدرية من ظهور التعارض بين هذه الآية بحملها على التعليل والاختلاف، وبين آية الذاريات ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، فقد أجاب عنه الطبري وابن عطية وابن تيمية وغيرهم.

قال ابن تيمية: «إن اللَّه إنما خلق الجن والإنس ليعبدوه، فإن هذا هو الغاية التي أرادها منهم بأمره، وبها يحصل محبوبه، وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم، وإن كان منهم من لم يعبده، ولم يجعله عابداً له إذ

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ١٨/ ٦٣.

(٢) التفسير الكبير ١٨/ ٦٣.

(٣) مراتب الإرادة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ضمن مجموع الفتاوى) جمع عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة، ١٤١٦، في ٨/ ١٨٧. وينظر: ٤/ ٢٣٦.

كان في ذلك الجعل تفويت محبوبات أخر، هي أحب إليه من عبادة أولئك، وحصول مفاسد أخر، هي أبغض إليه من معصية أولئك.

ويجوز أيضاً أن يقال ﴿...وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فإنه أراد بخلقهم ما هم صائرون إليه من الرحمة والاختلاف، ففي تلك الآية ذكر الغاية التي أمروا بها[1]، وهنا ذكر الغاية التي إليها يصيرون، وكلاهما مرادة له، تلك مرادة بأمره، والموجود منها مراد بخلقه وأمره، وهذه مرادة بخلقه، والمأمور منها مراد بخلقه وأمره»[2].



(١) يشير رحمه الله إلى آية الذاريات. وقد سبق بحثها في المسألة ذات الرقم (٥٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٧٧. وبهذا الجمع يفهم أن مراده بقوله رحمه الله في مجموع الفتاوى ٤/ ٢٣٦: «وقد تكون للعاقبة الكونية» أن المراد بها الإرادة الكونية، بدليل ذكره أقسام الإرادة بعيد هذا النص.

المسألة الحادية والستون

معاني الباء (١)

٦١ - قال اللّه تعالى ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ۖ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ۖ وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ٤٣].

وقال تعالى ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ ۚ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ﴾ [الرعد ١٣/ ٢٤.]

وقال تعالى ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٣٢]

وقال تعالى ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة ٣٢/ ١٧].

وقال تعالى ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٧٢].

وقال تعالى ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة ٦٩/ ٢٤].

التوجيه الإعرابي:

جاءت الباء في هذه الآيات وأمثالها داخلة على ما هو مترتبٌ عليه ما قبله.

ويصنف بعض العلماء مواقف المعربين والمفسرين من هذه الباء على قولين:

الأول: أن الباء في هذه الآيات هي السببية، أي: ادخلوا الجنة بسبب أعمالكم.

وهذا رأي غالب المفسرين المحدِّثين والمعربين، ويسند إلى أهل السنة.

الثاني: أن الباء في هذه الآيات هي باء العوض والمقابلة، أي: ادخلوا الجنة عوض أعمالكم.

ويسند إلى المعتزلة[(١)]، و هو اختيار الكرماني[(٢)] وابن هشام[(٣)].

قال شارح الطحاوية: «قالوا - أي القدرية -: والجزاء مرتب على الأعمال ترتب العوض، كما قال تعالى ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة ٣٢/ ١٧]، ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٧٢]»[(٤)].

ويقترن البحث في هذه الآيات بما ورد عن النبي ﷺ في بعض الأحاديث أنه قال: (قاربوا وسددوا. واعلموا أنه لن ينجو أحدٌ منكم بعمله. قالوا: يا رسول الله ولا أنت؟، قال ولا أنا. إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضلٍ)[(٥)].

فظاهر هذا الحديث أن دخول الجنة والنجاة من النار ليس مستوجباً بالعمل ولا مسبباً عنه، بل ذلك بفضل الله ورحمته للعبد.

ومن هنا بدا لبعض المصنفين تعارض بين النصين في ترتيب الثواب والجزاء في الآخرة على الأعمال في الدنيا.

---

(١) ينظر: شرح الطحاوية ص ٤٤٠-٤٤١.

(٢) ينظر: فتح الباري ٣/ ٢٨٣٨، كتاب الرقاق باب القصد والمداومة على العمل.

(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ١٤١، وفتح الباري ٣/ ٢٨٣٨.

(٤) شرح الطحاوية ص ٤٤٠.

(٥) الحديث في صحيح مسلم كتاب صفات المنافين وأحكامهم (٥٠) باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، بل برحمة الله تعالى (١٧). ٤/ ٢١٧٠.

ولهذا فيمكن إعادة تصنيف الأقوال في الباء في هذه النصوص على النحو الآتي(١):

الأول: أن الباء في الآية هي باء السبب والاستحقاق المتحتم الذي هو بمعنى المقابلة والمعاوضة والبدل. وهذا توجيه المعتزلة.

قال الزمخشري: «(بما كنتم تعملون) بسبب أعمالكم لا بالتفضّل كما تقول المبطلة»(٢).

وقال أيضاً: «فإن قلت: بم تعلق قوله (بما صبرتم) قلتُ: بمحذوف تقديره: هذا بما صبرتم يعنون هذا الثواب بسبب صبركم أو بدل ما احتملتم من مشاق الصبر ومتاعبه هذه الملاذ والنعم»(٣).

وهي كذلك عندهم في الحديث الشريف، إلا أن الحديث قد جاء مفهوم المخالفة فيه بإثبات الإعانة على الأعمال متمثلة في الألطاف. والمعنى: «إن أحداً لا يدخل الجنة بعمله الذي لم يُعنه اللّه تعالى عليه، ولا لطف له فيه، ولا أرشده إليه»(٤).

الثاني: أن الباء في الآيات للسبب المجازي لا الحقيقي، والمعنى: أنكم أورثتم الجنة بمحض تفضل وإنعام من اللّه، وما الأعمال إلا أمارات ليست هي الموجبة للجزاء والثواب.

---

(١) لخصت هذه الأقوال من: الكشاف ٢/ ٦٣، ٢٨٧، وشرح مسلم للنووي كتاب صفة القيامة (٥٠) باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة اللّه (١٧) ص ٢٨١٧، ومجموع الفتاوى ١/ ٢١٧، ٨/ ٧٠، والبحر المحيط ٤/ ٣٠٢، ومدارج السالكين ٣/ ٥١٦-٥٢٣، ومفتاح دار السعادة ص ١٦، وشرح الطحاوية ص ٤٤١، وفتح الباري ٣/ ٢٨٣٧، وروح المعاني ٨/ ٥٠٤، والقول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين ٣/ ١٧، والمسائل الاعتزالية ١/ ١٤٦، ٤٧٥، والسنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، تأليف: د/ عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثالثة ١٤١٩، ص ٢١-٣٣، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام العقدية من القرآن الكريم د/ العيساوي ص ٢٠٧.

(٢) الكشاف ٢/ ٦٣.

(٣) الكشاف ٢/ ٢٨٧.

(٤) أمالي المرتضى ١/ ٣٤٤.

وأما في الحديث فهي للسبب الحقيقي، بنفي أن تكون الأعمال سبباً حقيقياً للجزاء.

وهذا رأي الجبرية ومن وافقهم من الأشاعرة.

قال أبو حيان: «الباء في (بما) للسبب المجازي. والأعمال أمارة من اللَّه ودليل على قوة الرجاء. ودخول الجنة إنما هو بمجرد رحمة اللَّه، والقسم فيها على قدر العمل»(١).

الثالث: أن الباء في الآيات للسبب الحقيقي، أي: إنكم أورثتم الجنة بسبب ما قدمتموه من أعمال صالحة أقامها اللَّه وشرعها سبباً حقيقياً لدخول الجنة واستحقاق رحمته وفضله.

وأما في الحديث فهي باء العوض والمقابلة، أي: لا يدخل أحد الجنة مقابل عمله وعوض تقواه مجرداً عن فضل اللَّه ورحمته. ومن ثم فلا تعارض بين هذه النصوص فالمثبت في الآيات غير المنفي في الحديث.

وهذا مذهب جمع من أتباع السلف(٢).

قال ابن تيمية: «وكذلك أمر الآخرة ليس بمجرد العمل ينال الإنسان السعادة، بل هي سببٌ، ولهذا قال النبي ﷺ: (إنه لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)، قالوا: ولا أنت يا رسول اللَّه ! قال: (ولا أنا، إلا أن يتغمدني اللَّه برحمة منه وفضل). وقد قال: ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ فهذه باء السبب، أي: بسبب أعمالكم، والذي نفاه النبي ﷺ باء المقابلة، كما يقال: اشتريت هذا بهذا، أي: ليس العمل عوضاً وثمناً كافياً في دخول الجنة، بل لا بد من عفو اللَّه وفضله ورحمته، فبعفوه يمحو السيئات، وبرحمته يأتي بالخيرات، وبفضله يضاعف البركات»(٣).

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٣٠٢.

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي ١٧/ ١٦٦، ومجموع الفتاوى١/ ٢١٧، ٨/ ٧٠، ومفتاح دار السعادة ص ١٥، وفتح الباري ١٣/ ٣٥٨، وتفسير ابن كثير ٢/ ٢٠٦.

(٣) مجموع الفتاوى ٨/ ٧٠-٧١.

وقال أيضاً: «وقوله ﷺ: (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله) لا يناقض قوله تعالى ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾، فإن المنفي نفي بباء المقابلة والمعاوضة كما يقال: بعت هذا بهذا، وما أثبت أثبت بباء السبب، فالعمل لا يقابل الجزاء، وإن كان سبباً للجزاء، ولهذا من ظن أنه قام بما يجب عليه وأنه لا يحتاج إلى مغفرة الرب تعالى وعفوه فهو ضال، كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل)[١] وروي (بمغفرته)»[٢].

الأثر العقدي:

لقد تبينت من خلال الفقرة السابقة جوانب كثيرة من الأثر العقدي في تلك الأقوال.

وبقيت الإشارة إلى أن هذه الآيات قد جاءت لتقرير أن الله تعالى قد كافأ هؤلاء المؤمنين وجازاهم بأن أدخلهم الجنة، وأورثهم إياها، بما قدموه من أعمال صالحة سالفة في الحياة الدنيا.

وقد اتفق المسلون على هذا الظاهر في هذه الآية، ولكن وقع الخلاف في حقيقة هذه المكافأة وهذا الجزاء، هل هو على وجه الوجوب والاستحقاق، أي أن هذا الجزاء كالعوض والمقابل لما قدموه من عمل

---

(١) قد تكرر هذا الحديث في مواضع متعددة عند ابن تيمية وغيره، ولم أجد هذا الحديث بلفظ(بعمله) بالباء في الصحيحين، وإنما في البخاري بلفظ: (لن يدخل أحداً عملُهُ الجنة) كتاب المرضى (٧٥)، باب نهي تمني المريض الموت (١٩)، برقم (٥٦٧٣). وبلفظ (لن ينجي أحداً منكم عمله) و (فإنه لا يدخل أحداً الجنة عملُه) كتاب الرقاق (٨١) باب القصد والمداومة على العمل (١٨) حديث (٦٤٦٣)، وكذلك عند مسلم برقم (٢٨١٨)، وفي لفظ آخر: (ما من أحد يدخله عمله الجنة)، برقم (٢٨١٦). ولعل هذا اللفظ في نسخ غير المطبوعة.

(٢) قاعدة في التوسل والوسيلة، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨)، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع ابن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية - ١٤١٥ في ٢١٧/١.

صالح؟، أو هو على وجه محض التفضل والتكرم، ولا أثر للأعمال، وإنما هي كالأمارات والعلامات، والسببية هنا مجازية؟ أو هو وجه وسط بين القولين، أي إن هذا الجزاء واجب على اللَّه أوجبه على نفسه تفضلاً وتكرماً منه ووفاء بوعده، والأعمال سبب حقيقي لهذا الجزاء؟.

فالأول هو قول المعتزلة، والثاني قول الجبرية ومن وافقهم من الأشاعرة، والثالث هو قول أهل السنة من أتباع السلف.

وهذه الأقوال تجري حول أصلين عقديين:

الأصل الأول: ترتيب الثواب والجزاء على الأعمال، حيث اختلف فيها الناس على أقوال، منها:

الأول: قول المعتزلة، وينطلقون فيه من مسألة العدل، ووجوب الوعد والوعيد. ولهذا أوجبوا الثواب والجزاء على اللَّه لعباده مقابل تكليفهم بالقياس العقلي كما يجب للمخلوق على المخلوق.

قال عبد الجبار: «فصل في بيان كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه على اللَّه تعالى: اعلم أن المستحق للعوض عليه تعالى قد يكون مكلفاً وقد يكون غير مكلف. والمكلف قد يكون ممن يصح إيصال النفع إليه ويحسن كأهل الجنة، وقد يكون ممن لا يحسن إيصال ذلك إليه كأهل النار»[(١)].

وقال أيضاً: «اعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به[(٢)]، و إلا كان لا يحسن التكليف لأجله.

---

(١) المغني ١٣/ ٥٢٠، وينظر: بقية أبواب هذا الجزء.

(٢) قال الألوسي: «وأنا لا أرى أكثر جرأة من المعتزلة في هذا الباب ككثير من الأبواب فإن مآل كلامهم فيه أن الجنة ونعيمها الذي لا يتناهى إقطاعهم بحق مستحق على اللَّه تعالى - الذي لا ينتفع بشيء ولا يتضرر بشيء - لا تفضل له عليهم في ذلك، بل هو بمثابة دين أدّي إلى صاحبه، سبحانك هذا بهتان عظيم، وتكذيب لغير ما خبر صحيح». روح المعاني ٨/ ٥٠٤.

وإنما قلنا: إن هذا هكذا؛ لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالماً عابثاً على ما تقدم عند الكلام في الآلام والأعواض»[١].

وقال ابن القيم: «وقالت القدرية: إنهم يدخلونها بأعمالهم لئلا يتكدر نعيمهم عليهم بمنة اللّٰه، بل يكون النعيم عوضاً»[٢].

الثاني: قول الأشاعرة وغيرهم من الجبرية: بأن الثواب لا يترتب على الأعمال، وإنما هو محض تفضل من اللّٰه ومنه، وإنما الأعمال مقابل نعمه عليهم في الدنيا، والثواب يكون ابتداء بدون سبب حقيقي.

قال أبو المعالي الجويني: «الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من اللّٰه تعالى، والعقاب لا يجب أيضاً، والواقع منه عدل من اللّٰه، وما وعد اللّٰه تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب، فقوله الحق ووعده الصدق، وكل ما دللنا به على أنه لا واجب على اللّٰه تعالى، فإنه يطرد هنا. وذهب المعتزلة إلى أن الثواب حتم على اللّٰه تعالى»[٣].

وقال الغزالي: «ندعي أن اللّٰه تعالى إذا كلّف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم، ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية[٤]، وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه، أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء»[٥].

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٦١٤. وينظر: ص ٤٩٣-٥٠٥.
(٢) شفاء العليل ص ٢١٤. وينظر: ص ٣٤٧.
(٣) الإرشاد ص ٣٨١. وينظر: ص ٢٧٢.
(٤) وأين صفة العدل والحكمة وتحريم الظلم وحب الإحسان؟! .
(٥) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٦.

الثالث: قول أهل السنة والجماعة من أتباع السلف الصالح فإنهم يثبتون للّه ما أوجبه على نفسه من الوفاء بالوعد والتنزه عن الظلم، وجوبَ تفضل ورحمة منه سبحانه لم يوجبه عليه أحد من الخلق أو مقاييسهم البشرية.

قال ابن تيمية: «فمن الناس من يقول: للمخلوق على الخالق حقٌ يُعلم بالعقل، وقاس المخلوق على الخالق، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة وغيرهم.

ومن الناس من يقول: لا حق للمخلوق على الخالق بحال، لكن يعلم ما يفعله بحكم وعده وخبره، كما يقال ذلك من يقوله من أتباع جهم والأشعري وغيرهما ممن ينتسب إلى السنة.

ومنهم من يقول: بل كتب على نفسه الرحمة، وأوجب على نفسه حقاً لعباده المؤمنين كما حرم الظلم على نفسه، لم يوجب ذلك مخلوق عليه، ولا يقاس بمخلوقاته، بل هو بحكم رحمته وحكمته وعدله كتب على نفسه الرحمة، وحرم على نفسه الظلم»[1].

ويبين شارح الطحاوية أثر هذا الخلاف في توجيه الباء في هذه النصوص بقوله: «وأما ترتيب الجزاء على الأعمال، فقد ضلت فيه الجبرية والقدرية، وهدى اللّه أهل السنة، وله الحمد والمنة. فإن الباء التي في النفي غير الباء التي في الإثبات، فالمنفي في قوله ﷺ: (لا يدخل أحدكم الجنة بعمله) باء العوض، وهو أن يكون العمل كالثمن لدخول الرجل إلى الجنة، كما زعمت المعتزلة أن العامل يستحق دخول الجنة على ربه بعمله ! بل ذلك برحمة اللّه وفضله. والباء التي في قوله تعالى ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾، ونحوها، باء السبب، أي: بسبب أعمالكم، والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات، فرجع الكل إلى

---

(١) قاعدة في التوسل والوسلية تحقيق: د/ ربيع المدخلي ص ١٠١، ومجموع الفتاوى - ١/ ٢١٣، وينظر: ص ٢١٨، ٢١٩.

محض فضل اللَّه ورحمته»[(١)].

ويرى بعض السلف وجهاً آخر للجمع بين الآية والحديث بأنهم «يُنجون من النار بعفو اللَّه ومغفرته، ويدخلون الجنة بفضله ونعمته ومغفرته، ويتقاسمون المنازل بأعمالهم»[(٢)].

قال ابن بطال: «في الجمع بين هذا الحديث وقوله تعالى ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٧٢]. ما محصله أن تحمل الآية على أن الجنة تنال المنازل فيها بالأعمال، فإن درجات الجنة متفاوتة بحسب تفاوت الأعمال، وأن يحمل الحديث على دخول الجنة والخلود فيها»[(٣)].

الأصل الثاني: مسألة أثر الأسباب في المسببات. حيث ينطلق الجبرية ومن وافقهم من الأشاعرة فيه إلى نفي أثر الأسباب في مسبباتها أثراً حقيقياً، ومن ذلك الأعمال، ولهذا جعلها بعضهم سبباً مجازياً في دخول الجنة[(٤)].

قال ابن المنير الأشعري: «صارت الأعمال بالوعد كأنها أسباب موجبات، فعوملت في هذه العبارة معاملتها، والمقصود من ذلك تأكيد صدق الوعد في النفوس وتصوره بصورة المستحق بالعمل كالأجرة المستحقة شاهداً على العمل من باب مجاز التشبيه»[(٥)].

ويوضح الألوسي هذه النزعة الأشعرية بالتنظير لها بقوله: «والباء للسببية، وتُجُوز بذلك عن الإعطاء إشارة إلى أن السبب فيه ليس موجباً،

---

(١) شرح الطحاوية ص ٤٤١.

(٢) مفتاح دار السعادة ص ١٦.

(٣) فتح الباري ٣/ ٢٨٣٧.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٧٥-١٧٦، ٤٨٤-٤٨٩، ٩/ ٢٨٧-٢٨٨، وشفاء العليل ١/ ٤٩، ومدارج السالكين ٣/ ٥١٦-٥٢٣.

(٥) الانتصاف من الكشاف ٣/ ٢٢٢.

وإن كان سبباً بحسب الظاهر كما أن الإرث ملك بدون كسب وإن كان النسب - مثلاً- سبباً له، والباء في قوله ﷺ على ما في بعض الكتب: (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)... للسبب التام فلا تعارض»[1].

وبهذا يعلم أن الجبرية وبعض الأشاعرة جعلوا الأعمال أمارة وسبباً مجازياً لا أثر حقيقي له، وهذا ما يتوافق مع رأيهم في هذا المسألة.

قال ابن القيم في بيان منهج منكري أثر الأسباب من الأشاعرة وغيرهم: «وليس عند القوم في نفس الأمر سبب ولا غاية، ولا حكمة ولا قوة في الأجسام... والربُّ تعالى لم يفعل شيئاً بشيء ولا شيئاً لشيء، فليس في أفعاله باء تسبيب، ولا لام تعليل، وما ورد من ذلك فمحمول على باء المصاحبة ولام العاقبة»[2].

وقال أيضاً: «والقول بإسقاط الأسباب هو توحيد القدرية الجبرية، أتباع جهم بن صفوان في الجبر... وعندهم أن اللّه لم يخلق شيئاً بسبب، ولا جعل في الأسباب قوى وطبائع تؤثر...ولا الطاعات والتوحيد سبباً لدخول الجنة والنجاة من النار، ولا الشرك والكفر والمعاصي سبباً لدخول النار، بل يدخل هؤلاء الجنة بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة أصلاً، ويدخل هؤلاء النار بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة»[3].

أما مذهب السلف فيوضحه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «وأما قولهم - أي السلف-: محو الأسباب أن تكون أسباباً، نقص في العقل، فهو كذلك، وهو طعن في الشرع أيضاً، فإن كثيراً من أهل الكلام أنكروا الأسباب بالكلية، وجعلوا وجودها كعدمها، كما أن أولئك الطبعيين جعلوها عللاً مقتضية، وكما أن المعتزلة فرقوا بين أفعال الحيوان

---

(١) روح المعاني ٨/ ٥٠٤.

(٢) شفاء العليل ١/ ٤٩. وينظر: مفتاح دار السعادة ص ٣٩٩، ٥٠٦.

(٣) مدارج السالكين ٣/ ٥١٧-٥١٨.

وغيرها، والأقوال الثلاثة باطلة... فمن قال يفعل عندها لا بها[(١)]، فقد خالف لفظ القرآن مع أن الحس والعقل يشهد أنها أسباب، ويعلم الفرق بني الجبهة وبين العين في اختصاص أحدهما بقوة ليست في الآخر، وبين الخبز والحصى في أن أحدهما يحصل به الغذاء دون الآخر.

وأما قولهم - أي السلف -: الإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، بل هو أيضاً قدح في العقل، فإن أفعال العباد من أقوى الأسباب لما نيط بها، ... بل ما أمر اللّه به من العبادات والدعوات والعلوم والأعمال من أعظم الأسباب، فيما نيط بها من العبادات، وكذلك ما نهى عنه من الكفر والفسوق والعصيان هي من أعظم الأسباب لما علق بها من الشقاوات»[(٢)].

وقال أيضاً: «وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضاً، ويقولون: إن اللّه يفعل عندها لا بها..وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس»[(٣)].

وقال ابن القيم: «والقرآن مملوء من ترتيب الأحكام الكونية والشرعية والثواب والعقاب على الأسباب بطرق متنوعة. فيأتي بباء السببية تارة، وباللام تارة، وبـ(أن) تارة، وبـ(كي) تارة، ويذكر الوصف المقتضى تارة، ويذكر صريح التعليل تارة...وبالجملة فالقرآن - من أوله إلى آخره - يبطل هذا المذهب - أي إنكار الأسباب - ويرده، كما تبطله العقول والفطر والحسّ.

وقد قال بعض أهل العلم: الالتفات إلى الأسباب شرك في

---

(١) هذا قول الأشاعرة.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ١٧٥-١٧٦. وينظر: ص ٤٨٤-٤٨٩.

(٣) مسألة في العقل والنفس، لابن تيمية (٧٢٨)، ضمن مجموع الفتاوى، جمع ابن قاسم، مطبوعات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية، ١٤١٥، ٩/ ٢٨٧-٢٨٨.

التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدحٌ في الشرع، والتوكل معنى يلتئم من معنى التوحيد والعقل والشرع»[١].

المناقشة:

يقوم رأي أهل السنة على التفريق بين دلالة الباء في الآيات والأحاديث، وفي ذلك جمع ظاهر بين المثبت والمنفي نحو أثر الأعمال، وهذا مما يتوافق مع منهجهم العام في الجمع بين دلالات النصوص والإيمان بها جميعاً ؛ لأنها هي المنطلق الأساس في بناء المعتقد.

وهم بذلك استطاعوا الرد على الفريقين المتقابلين في هذه المسألة الجبرية والقدرية، إذ إن الباء في الآية باء السببية «والمعنى أن أعمال المؤمنين الصالحة كانت سبباً في دخولهم الجنة، ففيها رد على الجبرية الذين ألغوا دور الأعمال في حصول الثواب والعقاب بالكلية.

أما المنفي في قول الرسول ﷺ: (لن يدخل الجنة أحد بعمله) فهي باء العوض، والمعنى أن عمل العبد مهما بلغ فلن يكون مكافئاً لثواب اللّه وفضله ورحمته، بل غايته إذ بذل فيه العبد وسعه أن يكون شكراً للّه على بعض نعمه التي أنعمها عليه في الدنيا والآخرة، وفي هذا ردٌ على القدرية الذين أساءوا الأدب مع ربهم، حينما جعلوا ثوابه وفضله إنما هو ثمن يجب عليه دفعه لعباده مقابل أعمالهم لا فضل فيه ولا منة، تعالى اللّه عما يقول الظالمون علواً كبيراً»[٢].

وهذا هو المتوافق مع ثوابت النقل ومسلمات العقل من إثبات الأسباب وتأثيرها مما جعله اللّه مؤثراً شرعاً وعقلاً.

---

(١) مدارج السالكين ٣/ ٥٢٠-٥٢١.

(٢) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/ ٤٧٥-٤٧٦. وينظر ص ١٤٦.

وقفتان:

الوقفة الأولى:

في تتبعي لأعاريب المعتزلة وتفاسيرهم لم أجد أنهم ينصوّن على أن الباء في هذه النصوص للعوض أو للمقابلة، بل إنهم قد نصوا على أنها للسبب كما سبق من نقول بعضهم، إلا ما ورد عند الزمخشري من الإشارة إلى البدل في قوله: «تقديره: هذا بما صبرتم يعنون هذا الثواب بسبب صبركم أو بدل ما احتملتم من مشاق الصبر ومتاعبه هذه الملاذ والنعم»[١].

ومع ذلك فقد نُسب إليهم القول بأنها للعوض والمقابلة كما سبق في الفقرات السابقة، ويمكن أن يخرج هذا على أحد احتمالين:

الأول: أن المعتزلة تجعلها للسبب المتحتم أي: المتجرد والمتفرد بالأثر بذاته. وهذا هو مدلول العوض والثمن. مما جعل الآخرين يسندونه إليهم؛ لأنه هو محصلة كلامهم.

قال المازري: «والمعتزلة تثبت بعقولها أعواض الأعمال، ولها في ذلك خُباط طويل وتفصيل كثير، وظاهر هذا الحديث يشير إلى مذهب أهل الحق أنه لا يستحق أحد بطاعته الثواب»[٢].

الثاني: أن مصطلح (العوض) و(البدل) كان محل نقاش بين النحويين، حيث أثبته بعضهم، وأنكره آخرون مرجعين ذلك كله إلى السببية.

قال المرادي: «ولم يذكر أكثرهم هذين المعنيين، أعني: البدل والمقابلة، وقال بعض النحويين: زاد بعض المتأخرين في معاني الباء أنها

---

(١) الكشاف ٢/ ٢٨٧.

(٢) المعلم بفوائد مسلم، تأليف الإمام أبي عبد الله محمد بن علي المازري ت (٥٣٦) تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الثانية ١٩٩٢في ٣/ ١٩٩، وفتح الباري ٣/ ٢٨٣٨.

تجيء للبدل والعوض، نحو: هذا بذاك، أي: هذا بدلٌ من ذاك، وعوضٌ منه. قال: والصحيح أن معناها السبب، ألا ترى أن التقدير: هذا مستحقٌ بذاك، أي بسببه»[١].

وبغض النظر عن صحة هذا الاصطلاح أو ذاك الاعتراض، فلربما أن معربي المعتزلة لم يتقرر عندهم مصطلح العوض أو البدل، فطردوا مصطلح السببية، مع إرادتهم معنى العوض فيها.

الوقفة الثانية:

على الرغم من صراحة التصنيف السابق ووضوحه في مؤلفات السابقين من كتب الإعراب والتفسير والعقيدة، إلا أن ابن هشام[٢] والسيوطي[٣] وغيرهما[٤] قد عرضوه بصورة مغايرة لما ورد في هذه المصادر بالنسبة للباء سواء في الآية أو في الحديث.

قال ابن هشام: «والثامن - من معاني الباء -: المقابلة، وهي الداخلة على الأعواض، نحو: (اشتريته بألف)، و(كافأت إحسانه بضِعْف)، وقولهم: هذا بذاك، ومنه ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٣٢]. وإنما لم نقدرها باء السببية، كما قالت المعتزلة، وكما قال الجميع في (لن يدخل أحدكم الجنةَ بعمله)[٥]؛ لأن المعطي بعوض قد يعطي مجاناً، وأما المسبب فلا يوجد بدون سبب، وقد تبين

(١) الجنى الداني ص ٤١.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ص ١٤١.

(٣) الإتقان ١/ ٢٠٧.

(٤) ينظر: حاشية الدسوقي على مغني اللبيب، تأليف: مصطفى محمد عرفة الدسوقي، ملتزم الطبع والنشر: عبد الحميد أحمد حنفي - مصر، بدون ط وتاريخ، في ١/ ١١١، وحاشية الأمير على مغني اللبيب ١/ ٩٧.

(٥) قال محققا مغني اللبيب: «ليست هذه الباء في الصحاح ومسند أحمد، والذي في البخاري كتاب الرقاق: باب القصد: لن يدخل أحدَكم عملُه الجنة». ص ١٤١، هـ ٥.

أنه لا تعارض بين الحديث والآية، لاختلاف محملي الباءين جمعاً بين الأدلة»[1].

وأقول: لئن استطاع ابن هشام رحمه اللّه الجمع بين الأدلة كما بدا له إلا أنه جمع على غير صواب في جوانب متعددة منها:

١ - أن القول بأن الباء في الآية للسببية ليس قولاً للمعتزلة وحدهم، بل هو قول جميع المعربين والمفسرين حتى الأشاعرة منهم على اختلاف بينهم في تفسير حقيقة السبب هنا.

٢ - أنه قد سبق جمع من النقول عن عدد من العلماء في بيان مذهب المعتزلة في الباء التي في الآية، وأنها عندهم للبدل والعوض، بل قد سبقت إشارة من الزمخشري في ذلك.

٣ - أن القول بأنها في الحديث باء السبب عند الجميع دعوى غير صحيحة أيضاً، بل هي عند الجميع - ما عدا ابن هشام ومن وافقه - للعوض المنفي، وقد سبق بيان ذلك.

٤ - أن المقدمة التي بنى عليها ابن هشام حكمه هذا هي قوله «لأن المعطي بعوض قد يعطي مجاناً، وأما المسبَّب فلا يوجد بدون السبب». وهذه المقدمة - إن سُلِّم بها جدلاً - غير وارد تطبيقها هنا، ذلك أنه وإن صح أن اللّه قد يعطي الجنة مجاناً تفضلاً وكرماً، إلا أنه لم يجعل ذلك وارداً في الشرع ولا في العقل، أما الشرع فبما تواترت به أدلته من أنه قد أعد الجنة لمن أطاعه، والنار لمن عصاه. وأما العقل فإنه يأبى أن يسوّى بين من يطيع ومن يعصي في الثواب والجزاء.

---

(١) مغني اللبيب ص ١٤١. وقد قرر ذلك الشيخ محيي الدين عبد الحميد في حواشيه على أوضح المسالك ٣/ ٣٦، ح١.

قال أحكم الحاكمين منكراً على من زعم ذلك: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم ٦٨/ ٣٥-٣٦].

وثمة وجه آخر في بيان خطأ هذه المقدمة، وهو أن العوض يكون في مقابل معوَّض، وكلا الطرفين في عملية المعاوضة مستفيد من الآخر، غير متفضل ولا ممتنٌّ عليه. وهذا ما يتوافق مع معتقد المعتزلة في مسألة الوجوب والاستحقاق.

وأما كون المسبب لا يوجد بدون السبب فنقول نعم، لأن اللّٰه قد جعله هكذا ولو شاء لما جعله بهذا التلازم، وقد أخبر بذلك، وتفضل على عباده بهذا السبب، وبه يكون متفضلاً عليهم بدخول الجنة.

قال ابن كثير رحمه الله: «أي: بسبب أعمالكم نالتكم الرحمة فدخلتم الجنة، وتبوأتم منازلكم بحسب أعمالكم»[1].

ولعل ابن هشام رحمه اللّٰه رام أن يغالي في نفي أثر السبب في المسبب، ومنه أثر الأعمال حقيقة في دخول الجنة كما هو رأي جمهور الأشاعرة إلا أنه أخطأ الطريق في محاولته الجمع بين الأدلة.



(١) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٠٦.

المسألة الثانية والستون

معاني الباء (٢)

معاني (على)

٦٢- قال اللَّه تعالى ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَٰطِبْنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾ [هود ١١/ ٣٧]

** وقال تعالى ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٢٧].

** وقال تعالى ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الطور ٥٢/ ٤٨].

** وقال تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر ٥٤/ ١٤].

** وقال تعالى ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه ٢٠/ ٣٩].

التوجيه الإعرابي:

جاءت هذه الآيات الكريمة بإسناد (العين) جمعاً وإفراداً إلى ضمير المولى ﷻ مجموعاً ومفرداً، وهي في ذلك مجرورة بـ(على) في موضع، وبالباء في باقي المواضع.

ولقد جرى الخلاف في توجيه هذه الآيات بين أهل السنة وغيرهم من أهل الكلام، في جانبيها: العقدي - وسيأتي بيانه في الفقرة التالية- واللغوي ويتمثل فيما يأتي:

١ - حقيقة صيغة الجمع والإفراد.

٢ - معنى الباء و (على) في هذه الآيات.

٣ - متعلق الجار والمجرور في هذه الآيات.

ويمكن إرجاع الخلاف فيها إلى قولين:

الأول: قول أهل السنة من أتباع السلف:

وهو أن هذه الآيات دليل على إثبات صفة العينين للّه تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته من دون تحريف ولا تعطيل، ومن دون تمثيل ولا تكييف.

وعليه فإن الجمع والإفراد في هذه الآيات مراد به التثنية، ولا تعارض بين ذلك كما سيأتي بيانه.

وأما الباء في هذه الآيات فهي للمصاحبة[1]، كما هي في قوله تعالى ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ﴾ [هود ١١/ ٤٨]، وقوله ﴿وَإِذَا جَآءُوكُمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَقَد دَّخَلُواْ بِٱلْكُفْرِ﴾ [المائدة ٥/ ٦١].

وكذلك (على) هي للمصاحبة كما هي في قوله تعالى ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة ٢/ ١٧٧]، وقوله ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد ١٣/ ٦].

وعلى ذلك فالجار والمجرور في هذه الآيات متعلقان بمحذوف حال، فالتقدير في قوله ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: واصنع الفلك مصحوباً بنظر أعيننا[2]. وفي قوله ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ أي: ولتصنع مصحوباً بنظر عيني المتضمن كمال حفظي ورعايتي. وكذلك قوله: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: فإنك محروسٌ ومحفوظٌ ومصحوبٌ

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣١٦، ومجموع فتاوى ابن عثمين، جمع فهد السليمان ١/ ١٥١.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣١٧.

بنظر أعيننا. «فأعيننا معك نحفظك، ونرعاك، ونعتني بك»[(١)].

الثاني: مذهب أهل الكلام: من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم:

وهو أن العين هنا مفردة أو جمعاً ليست على حقيقتها من العين الباصرة المعروفة، بل مراد بها معان أخرى مجازية: كالعلم والمعرفة، أو الحفظ والكلاءة أو الملَك أو غير ذلك[(٢)].

وعليه فالباء هنا بمعنى الاستعانة الداخلة على ما هو آلة للفعل عند بعضهم[(٣)]، أوبمعنى الظرفية عند آخرين[(٤)]، والتقدير: اصنع الفلك محفوظاً بحفظنا، أو بعلمنا، أو برضاي، وفي قوله ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: فإنك مرئيّ بعلمنا.

قال الرازي: «(بأعيننا) أي: بمرأى منا، أو بحفظنا، لأن العين آلة ذلك فتستعمل فيه»[(٥)].

وقال أيضاً: «ما وجه تعلق الباء ههنا؟ قلنا: قد ظهر من جميع الوجوه، أما إن قلنا: بأنه للحفظ، فتقديره: محفوظ بأعيننا، وإن قلنا

---

(١) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٢.

(٢) ينظر: الخصائص لابن جني ٣/ ٢٤٦، ٢٤٩، والرد على المجبرة للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٢١٨، وتلخيص البيان في مجازات القرآن، تصنيف: الشريف الرضي ت (٤٠٦) تحقيق: محمد عبد الغني حسن، مطابع البابي الحلبي، - القاهرة، بدون ط وتاريخ، ص ١٦١، ٢٢٤، ٢٤١، ومتشابه القرآن لعبد الجبار ٣٨٠، ٦٣١، ٦٣٥، وشرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، والكشاف ٢/ ٢١٥، ٣/ ٤٦، ٤/ ٣٦، ومدارك التنزيل (تفسير النسفي) ٢/ ٢٦٩، والتفسير الكبير ١٧/ ١٧٨، ٢٢/ ٤٧، ٢٣/ ٨٢، ٢٩/ ٣٥، وحاشية الشهاب ٥/ ١٦٢، وروح المعاني ١٢/ ٣٤٦، ١٨/ ٣١١.

(٣) ينظر: متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٣٨٠، والتفسير الكبير ١٧/ ١٧٨، وأساس التقديس للرازي ص ١٣٧، وتفسير البيضاوي ٥/ ١٦٢، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٨١٣، وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٤٧٤.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨، شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٥، ٣١٦، والقواعد المثلى ص ٧١، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٨١٣.

(٥) التفسير الكبير ٢٩/ ٣٥.

للعلم، فمعناه: بمرأى منا، أي: بمكان نراك، وتقديره، فإنك بأعيننا مرئي، وحينئذ هو كقول القائل: رأيته بعيني، كما يقال: كتب بالقلم، الآلة، وإن كان رؤية اللّٰه ليست بآلة، فإن قيل: ما الفرق في الموضعين، حيث قال في طه ﴿عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ وقال ههنا ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾، وما الفرق بين (على) وبين (الباء) نقول: معنى (على) هناك: هو أنه يرى على ما يرضاه اللّٰه تعالى، كما يقول: افْعلْه على عيني، أي: على رضاي، تقديره: على وجه يدخل في عيني، وألتفت إليه»[1].

الأثر العقدي:

لقد كان الخلاف اللغوي الإعرابي في توجيه هذه الآيات ناتجاً عن الخلاف العقدي في مسألة صفة العين للّٰه تعالى، حيث اختلفت الفرق في إثباتها للّٰه على قولين:

الأول: إثبات صفة العين للّٰه حقيقة كما ورد في النصوص من الكتاب والسنة. وهي من الصفات الذاتية الخبرية.

وهذا مذهب أهل السنة والجماعة من السلف الصالح وأتباعهم ومتقدمي الأشاعرة[2].

---

(١) التفسير الكبير ٢٨/ ٢٣٧.

(٢) ينظر: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ لابن خزيمة ص ٤٣-٤٥، ونقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد فيما افترى على اللّٰه في التوحيد، ١١٢٨- ١٥٣، ٥٣٤، وتفسير الطبري ١٢/ ٤٢،١٦/ ١٨٩، والإبانة للأشعري ص ٤١، ٤٤، ١٠٤، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ٣/ ٤٠٧-٤١٣، والأسماء والصفات للبيهقي ص ١٣٨، ٢٣٣، ٣٩٥، والحجة في بيان المحجة للأصبهاني ١/ ٢٠٢، والفتوى الحموية الكبرى، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ، ص ٢٦، ٥٣-٥٥، ومجموع الفتاوى ٣/ ١٣٣، ٥/ ٤٤، ٩٠، ٩٢، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٢٣٧، ٣٠٢، والصواعق المرسلة ١/ ٢٤٣-٢٦٨، وفتح الباري ص٣٣٠٣، ٣٣١١، ولوامع الأنوار البهية ١/ ٢٣٩، وشرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣٠٨-٣٣١، والقواعد المثلى في صفات اللّٰه وأسمائه الحسنى لابن عثيمين ص ٧٠-٧١، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ١/ ٢٣٩-٢٤٧.

وقد ورد ثبوتها في نصوص الكتاب والسنة، منها ما سلف من الآيات، ومنها قول النبي ﷺ لما ذكر الدجال: (إن اللّٰه لا يخفى عليكم، إن اللّٰه ليس بأعور - وأشار بيده إلى عينه- وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية)(١). فهذا يدل أن له تعالى عينين حقيقة لأن «العور عند الناس ضد البصر، والأعور عندهم ضد البصير بالعينين»(٢). «فوجه الاستدل من حديث الدجال من قوله (إن اللّٰه ليس بأعور) من جهة أن العور عرفاً عدم العين وضد العور ثبوت العين فلما نزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين»(٣).

ومن ذلك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال في هذه الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء ٤/٥٨]. رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه، وأصبعه التي تليها على عينه، قال أبو هريرة رضي الله عنه: (رأيت رسول الله ﷺ يفعل ذلك)(٤).

قال البيهقي: «والمراد بالإشارة المروية في هذا الخبر تحقيق الوصف لله عز وجل بالسمع والبصر فأشار إلى محلّي السمع والبصر منّا لإثبات صفة السمع والبصر للّٰه تعالى، كما يقال: قبض فلان على مال

---

(١) الحديث في صحيح البخاري، كتاب التوحيد (٧٩) باب قول اللّٰه تعالى (ولتصنع على عيني) (١٧) ح (٧٤٠٧)، وفي مسلم في كتاب الفتن ١٦٩(١٠٠).

(٢) نقض عثمان بن سعيد ص ١٣١

(٣) فتح الباري ص ٣٣١١.

(٤) الحديث أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد باب ذكر إثبات العين لله جل وعلا ص ٤٢، والدارمي في الرد على المريسي ص ١٣٩، وأبو داود في سننه ح ٤٧٢٨، واللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة ٣/٤٠٧، ٤١٠، ح ٦٨٨، وابن كثير في تفسيره ١/٤٨٩، وابن حجر في فتح الباري ص ٣٣٠٣.
وقال عنه اللالكائي: «وهو أسناد صحيح على شرط مسلم يلزمه إخراجه». ٣/ ٤١٠ح ٦٨٨.
وقال ابن حجر: «أخرجه أبو داود بسند قوي على شرط مسلم» وساق له شاهداً. ينظر: فتح الباري ص ٣٣٠٣.

فلان، ويشار باليد على معنى أنه حاز ماله، وأفاد الخبر أنه سميع بصير له سمع وبصر، لا على معنى أنه عليم، إذ لو كان بمعنى العلم لأشار في تحقيقه إلى القلب؛ لأنه محل العلوم منا، وليس في الخبر إثبات الجارحة تعالى اللَّه عن شبه المخلوقين علواً كبيراً»(١).

وعن ابن عباس في قوله ﷻ ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ قال: (أشار بيده إلى عينيه)(٢).

ومن دلالة العقل «أنه لا يستقيم في كلام العرب أن يقال لشيء: هو سميع بصير إلا وذلك الشيء موصوف بالسمع والبصر من ذوي الأعين والأسماع والأبصار، والأعمى من ذوي الأعين وإن حجب... وكما يستحيل هذا في الأشياء التي ليست لها أسماع وأبصار، فهو في اللَّه السميع البصير أشد استحالة»(٣).

الثاني: نفي صفة العين للَّه تعالى، وتأويل ما ورد من ذلك إما على قصد الرؤية أو البصر، أو الحفظ، أو الملك أو غير ذلك من المجاز والاستعارة وغير ذلك.

وهذا مذهب أهل الكلام من أهل التعطيل كالمعتزلة(٤) والأشاعرة(٥) وغيرهم.

«أما المعتزلة فنفوا العين والبصر فهم على جادتهم، وأما الأشعرية فنفوا صفة العين، وأثبتوا صفة البصر»(٦).

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٣٤، وفتح الباري كتاب التوحيد باب قول اللَّه تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ ح ٧٣٨٩، ص ٣٣٠٣.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٤١١، ٤١٣.

(٣) نقض عثمان بن سعيد ص ١٢٨.

(٤) ينظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، ومتشابه القرآن ٣٨٠، ٦٣١، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص٤٠٣.

(٥) ينظر: الإرشاد للجويني ص ١٥٥، ١٥٧، والمحرر الوجيز ٣/ ١٦٩، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٩، وأساس التقديس للرازي ص ١٣٦-١٣٨.

(٦) لوامع الأنوار البهية ص ٢٤٠.

قال الزمخشري: «(بأعيننا) بحفظنا وكلاءتنا، كأن معه من اللَّه حفّاظاً يكلؤونه بعيونهم لئلا يتعرض له، ولا يفسد عليه مفسد عمله ومنه قولهم: عليه من اللَّه عين كالئة»[١].

وقال الرازي: «ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض فوجب المصير فيه إليه التأويل»[٢].

ويوضح في مواضع متعددة هذا التأويل والمجاز بأنه يحتمل أن يكون إما أن «المراد من العين العلم أي: ترى على علم مني، ولما كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه. الثاني: المراد من العين الحراسة، وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً»[٣].

المناقشة:

ينطلق المعطلة في نفيهم هذه الصفة من مناقشات خارج النص هي عبارة عن قواعد مسبقة مبناها نفي التشبية والتجسيم عن اللَّه تعالى، وقد سبق عرض بعضها في الفقرة السابقة، ومن مناقشات داخل النص الوارد في إثباتها كالآيات السابقة، ومن ذلك:

أولاً: أن ورود هذه الصفة بصيغة الجمع في مواضع، وبصيغة الإفراد في موضع، يناقض معتقد أهل السنة بإثبات عينين له تعالى، مما يعني أن المراد إثبات لوازم العين كالحفظ والكلاية، لا العين ذاتها[٤].

---

(١) الكشاف ٣/ ٤٦.

(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨.

(٣) التفسير الكبير ٢٢/ ٤٧.

(٤) ينظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، ومتشابه القرآن ٣٨٠، ٦٣١، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٠٣، والتفسير الكبير ١٧/ ١٧٨، وأساس التقديس للرازي ص ١٣٧.

قال عبد الجبار: «وقوله ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ لا يدل على ما تقوله المشبهه؛ لأن ذلك يوجب أن يكون له أعيناً، وليس أول الجمع بذلك أولى من آخره، فيوجب ذلك إثبات عيون له لا آخر لها، وأن لا يوقف على حد لا يصح إثبات أكبر منه، وذلك يبطل قولهم»[1].

ثانياً: أنه يلزم من الأخذ بالظاهر وإثبات العين هنا لوازم باطلة: منها حمل الباء على الظرفية فيفضي ذلك إلى «أن محمداً ﷺ بعين اللّه، أي وسط العين، كما تقول: زيد بالبيت، زيد بالمسجد، فالباء للظرفية، فيكون زيد داخل البيت، وداخل المسجد، فيكون قوله ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾، أي: داخل أعيننا، إذا قلتم بهذا كفرتم؛ لأنكم جعلتم اللّه محلاً للخلائق، فأنتم حلولية، وإن لم تقولوا به تناقضم»[2]. ومثله قوله تعالى ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ فيلزم من ظاهره بأن السفينة تجري داخل عين اللّه تعالى اللّه عن ذلك[3].

وكذلك حملها على الاستعانة الداخلة على الآلة «يقتضي أن يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين، كما يقال: قطعت بالسكين، وكتبت بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل»[4].

قال الرازي: «إن قوله ﴿ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ يقتضي أن يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الأعين»[5].

وكذلك دلالة (على) في قوله ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ يلزم من ظاهره أنه عليه السلام مستقراً فوق عين اللّه، أي مستعلياً عليها[6].

---

(١) متشابه القرآن ص ٦٣١، وينظر: ٣٨٠.
(٢) شرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين ١/ ٣١٥.
(٣) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٨٠، والتفسير الكبير ١٧/ ١٧٨،
(٤) التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨.
(٥) أساس التقديس ص ١٣٧.
(٦) ينظر: القواعد المثلى ص ٧١.

قال الرازي: «إن ظاهر قوله تعالى ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقراً على تلك العين، ملتصقاً بها، مستعلياً عليها، وذلك لا يقوله عاقل»[١].

ثالثاً: أنه قد ورد عن بعض السلف تفسير هذه الآيات بالحفظ والعناية[٢]. كما روي عن ابن عباس أن قال في قوله تعالى ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ يقول: في كلاءتنا وحفظنا[٣].

وجواب أهل السنة عن هذه الإيرادات السابقة من أهل الكلام بما يلي[٤]:

أولاً: أما ما تمسك به أهل الكلام من ورود الصفة بصيغة الإفراد والجمع، فيجاب عن ذلك «بأن المفرد المضاف يعمُّ فيشمل كل ما ثبت للَّه من عين، وحينئذ لا منافاة بين المفرد وبين الجمع أو التثنية. إذاً يبقى النظر بين التثنية والجمع، كيف نجمع بينهما ؟.

الجواب: أن نقول: إن كان أقل الجمع اثنين فلا منافاة؛ لأننا نقول: هذا الجمع دال على اثنتين، فلا ينافيه. وإن كان أقل الجمع ثلاثة، فإن هذا الجمع لا يراد به الثلاثة، وإنما يراد به التعظيم والتناسب بين ضمير الجمع وبين المضاف إليه»[٥].

قال ابن القيم: «فذكر العين مفردة لا يدل على أنها عينٌ واحدة ليس إلا، كما يقول القائل أفعل هذا على عيني، وأجيئك على عيني،

---

(١) أساس التقديس ص ١٣٧.

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٥٠، ٥/ ٦٨، ٨٨،

(٣) ينظر: نقض الدارمي ص ٥٣٤.

(٤) ينظر في ذلك: الصواعق المرسلة لابن القيم١/ ٢٤٣-٢٦٨، وشرح العقيدة الواسطية لابن عيثمين ١/ ٣٠٨-٣٢٢، ومجموع فتاوى العثيمين، جمع فهد السليمان ١/ ١٥١-١٥٤، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ١/ ٢٣٩-٢٤٧ .

(٥) شرح العقيدة الواسطية لابن عيثمين ١/ ٣٢١.

وأحمله على عيني، ولا يريد به أن له عيناً واحدة، فلو فهم أحدٌ هذا من ظاهر كلام المخلوق لعد أخرق.

وأما إذا أضيفت العين إلى اسم الجمع ظاهراً أو مضمراً فالأحسن جمعها مشاكلة للفظ كقوله ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ وقوله ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، وهذا نظير المشاكلة في لفظ اليد المضافة إلى المفرد كقوله ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك ٦٧/ ١]. . . وإن أضيفت إلى ضمير جمع، جمعت كقوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس ٣٦/ ٧١]، وكذلك إضافة اليد والعين إلى اسم الجمع الظاهر كقوله ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى النَّاسِ﴾ [الروم ٣٠/ ٤١]، وقوله ﴿قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ النَّاسِ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٦١]. وقد نطق القرآن والسنة بذكر اليد مضافة إليه سبحانه مفردة ومثناة ومجموعة. وبلفظ العين مضافة إليه مفردة ومجموعة، ونطقت السنة بإضافتها إليه مثناة»[١].

وهذا ما فهمه علماء العربية الأوائل، قال الفراء: «وقوله ﴿بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ كقوله ﴿ارْجِعُونِ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٩٩]، يخرج على الجمع ومعناه واحد على ما فسّرت لك من قوله ﴿بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ﴾ [هود ١١/ ٢٧]، لنوح وحده، و ﴿عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِمْ﴾ [يونس ١٠/ ٨٣]»[٢].

وهذا ابن الأنباري يقول فيما نقله عنه الأزهري: «(واصنع الفلك بأعيننا) قال أصحاب النقل والأخذ بالأثر: الأعين يريد به العين، قال: وعين الله لا تفسر بأكثر من ظاهرها، ولا يسع أحداً أن يقول: كيف هي أو ما صفتها»[٣].

وقد جاء التغاير بين هذه الصيغ لأسرار حكيمة التمسها بعض العلماء.

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢٥٥-٢٥٦. وينظر: ص ٢٦٦.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٣.

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ٣/ ٢٠٥ .

قال الزركشي: «ولم يتكلم السهيلي على حكمة الإفراد في قصة موسى والجمع في الباقي، وهو سرّ لطيف، وهو إظهار الاختصاص الذي خصّ به موسى في قوله ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ فاقتضى الاختصاصُ الاختصاصَ الآخر في قوله ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾، بخلاف قوله ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾، و﴿ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ فليس فيه من الاختصاص ما في صنع موسى على عينه سبحانه»[1].

ثانياً: ما تمسك به بعض المعطلة من أن الظاهر يفضي إلى معانٍ محذورة اتفاقاً كالظرفية والاستعانة في الباء، فإن ذاك مترتب على حمل الباء على معنى فاسد غير وارد فيها في سياق التركيب أصلاً هو الظرفية، ويقال لهؤلاء: «اسألوا جميع أهل اللغة من الشعراء والخطباء: هل يقصدون بمثل هذه العبارة أن الإنسان المنظور إليه بالعين حالٌّ في جفن العين؟! اسألوا من شئتم من أهل اللغة أحياء وأمواتاً»[2]. إذ «لا أحد يفهم من قول القائل: فلا نٌ يسير بعيني أن المعنى أنه يسير داخل عينه، ولا من قول القائل: فلان تخرّج على عيني، أن تخرّجه كان وهو راكبٌ على عينه، ولو ادّعى مدّعٍ أن هذا ظاهر اللفظ في هذا الخطاب لضحك منه السفهاء فضلاً عن العقلاء»[3].

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: «فأنت إذا رأيت أساليب اللغة العربية عرفت أن هذا المعنى الذي ذكروه وألزمونا به لا يرد في اللغة العربية فضلاً عن أن يكون مضافاً إلى الرب ﷻ، فإضافته إلى الرب كفرٌ منكرٌ، وهو منكر لغة وشرعاً وعقلاً»[4].

والتفنيد نفسه يوجه إلى حمل (على) على الاستعلاء إذ «لا جرم أن

(١) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٧.
(٢) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٥.
(٣) القواعد المثلى ص ٧١.
(٤) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٥-٣١٦.

هذا معنى ينزه اللَّه عنه، لكن ما يبطل دلالة الآية عليه دفع أصله بأن (على) للاستعلاء، بل معناه الموافق للإثبات، واللائق بالرب - جل شأنه -: المصاحبة، كيما يكون المعنى دالاً على أن موسى رُبِّي في بيت فرعون مصحوباً بكمال لطف اللَّه ومعيته، إذ يراه بعينه، ويحفظه بأمنه ويرعاه»[١].

ولقد اعترف الرازي نفسه أن هذا الظاهر الذي زعمه لا يقوله عاقل. وإذا كان هذا «معنى باطلاً لا يقوله عاقل، فكيف يسوغ لمؤمن بل لعاقل أن يقول: إن هذا ظاهر كلام اللَّه تعالى ؟!.

إن من جوّز أن يكون هذا ظاهر كلام الله ﷻ فقد قدح في الله ﷻ وفي كلامه الكريم، حيث جعل مدلوله معنى باطلاً، لا يقوله العقلاء، وإذا تعذّر أن يكون هذا المعنى الباطل ظاهر هذا الكلام تعيّن أن يكون ظاهره معنى آخر يليق بالله تعالى»[٢]، وهو كما سبق ذكره من توجيه أهل السنة.

ثالثاً: ما تمسك به هؤلاء مما ورد عن ابن عباس وغيره من السلف حول هذه الآية، فإنه في غايته يوافق ما حمله عليه أهل السنة من إثبات هذه الصفة للَّه على حقيقتها على ما يليق بجلاله[٣]. ذلك أن ما فسروه به هو لازم هذه الصفة أعني العين من الرؤية والحفظ والعناية مع إثباتهم أصل الصفة[٤]. بدليل أنه قد سبق النقل الصريح عن ابن عباس نفسه بأنه أشار إلى عينيه تفسيراً للآية الكريمة، وقد نقل عنه الطبري وغيره أنه فسر الآية بقوله: «بعين اللَّه»[٥].

---

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٨١٤.
(٢) فتاوى العقيدة، للشيخ محمد بن عثيمين، تعليق: د/ تامر الجارحي، دار الكتب العلمية، بدون ط ١٤٢٤ص ٨٤.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ٤٢، وتفسير القرآن للسمعاني ٢/ ٤٢٧، ٣/ ٣٢٩.
(٤) ينظر: شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٤.
(٥) تفسير الطبري ١٢/ ٤٢.

وعلى ذلك فما نقل عنهم هو تفسير باللازم مع إثبات الأصل، وهي العين، وذلك أن الحفظ والعناية تكون بنظر العين.

ولهذا فقد يتوافق توجيه بعض السلف مع توجيه أهل الكلام في الظاهر بأن المراد (بمرأى منا)[1]، على أن بين التوجيهين فرقاً حقيقياً في ذلك، وهو أن أهل الكلام ينفون مطلق الصفة، وقد يثبت بعضهم كالأشاعرة منهم لازم الصفة.

قال البيهقي: «ومن أصحابنا من حمل العين المذكورة في الكتاب على الرؤية... ومنهم من حملها على الحفظ والكلاءة، وزعم أنها من صفات الفعل والجمع فيها شائع... والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة»[2].

أما أتباع السلف فيثبتون الصفة بإثباتهم لازمها الصحيح «فالله تعالى إذا كان يكلؤه بعينه لزم من ذلك أن يراه، ولازم المعنى الصحيح جزء منه، كما هو معلوم من دلالة اللفظ حيث تكون بالمطابقة والتضمّن والالتزام»[3].

قال الدارمي: «وأما تفسيرك - أي المريسي - عن ابن عباس في قوله ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أنه قال: بحفظنا وكلاءتنا. فإن صح عن ابن عباس فمعناه الذي ادعينا، لا ما ادعيت أنت. يقول: بحفظنا وكلاءتنا بأعيننا؛ لأنه لا يجوز في كلام العرب أن يوصف أحد بالكلاءة إلا وذلك من ذوي الأعين»[4].

وقال شيخ الإسلام: «إن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا

(١) ينظر: تفسير الطبري١٨/ ٢٣، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري٢/ ٨٩١، وتفسير ابن كثير ٢/ ٤٢٦، ٤/ ٢٤٦، ٢٦٦.

(٢) الأسماء والصفات ص ٣٩٦.

(٣) القواعد المثلى ص ٧١.

(٤) نقض عثمان بن سعيد الدارمي ص ٥٣٧.

بعض صفات المفسَّر من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى، بل قد يكونان متلازمين، ولا دخول لبقية الأنواع فيه. وهذا قد قررناه غير مرة في القواعد المتقدمة، ومن تدبره علم أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة»[١]. وإنما يفعلون ذلك «على سبيل التمثيل لحاجة المخاطبين، لا على سبيل الحصر والتحديد»[٢].

وبهذا يتجلى الحق الماثل في معتقد أهل السنة في هذه الصفة الثابتة في هذه النصوص المتواترة الصريحة على فهم صحيح استظهره سلف هذه الأمة بعيداً عن التكلف والتعسف في رد صراحة هذه النصوص.

وإنما حمل أهل الكلام على معارضة هذه النصوص والإعراض عن صراحتها في ثبوت هذه الصفات هو ما أشار إليه الرازي قبلاً من أن الدلائل العقلية عندهم لم تشأ إلا أن تتصور هذه الصفات كما هي في المخلوق الضعيف، ومن ثم وجب عندهم التكلف في صرف حقيقتها عن الله ؛ لأنهم لما شبّهوا عطّلوا.

وجدير أن أختم هذه المسألة بنص للدارمي في رده على المريسي يوضح فيه مزاعم أهل الكلام في حجتهم لتعطيل الصفات، ويفند دعواهم على أهل الإثبات بالتجسيم والتشبيه. حيث يقول: «فيقال لهذا المعارض: أما ما ادعيت أن قوماً يزعمون أن للَّه عيناً، فإنا نقوله ؛ لأن اللَّه تعالى قاله ورسوله، وأما جارح كجارح العين من الإنسان على التركيب، فهذا كذب ادعيته علينا عمداً لما أنك تعلم أن أحداً لا يقوله. غير أنك لا تألو ما شنعت، ليكون أنجع لضلالك في قلوب الجهال. والكذب لا يصلح منه جد ولا هزل، فمن أي الناس سمعت أنه قال: جارح مركب؟. فأشر إليه، فإن قائله كافر، فكم تكرر قولك: جسم مركب، وأعضاء وجوارح

(١) الحقيقة والمجاز - ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٩٠.
(٢) المرجع السابق ٢٠/٣٩٦.

وأجزاء، كأنك تهوّل بهذا التشنيع علينا أن نكف عن وصف اللَّه بما وصف نفسه في كتابه، وما وصفه الرسول، ونحن لم نصف اللَّه بجسم كأجسام المخلوقين، ولا بعضو ولا بجارحة لكنا نصفه بما يغيظك من هذه الصفات التي أنت ودعاتك لها منكرون، فنقول: إنه الواحد الأحد، الصمد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، ذو الوجه الكريم، والسمع السميع، والبصر البصير، نور السموات والأرض»(١).



(١) نقض عثمان بن سعيد ص ٥٣٥.

المسألة الثالثة والستون

معاني (في)

٦٣- قال اللّه تعالى ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ﴾ [الملك ٦٧/ ١٦-١٧].

التوجيه الإعرابي:

جرى الخلاف بين المعربين والمفسرين من أهل السنة وغيرهم من أهل الكلام في دلالة هاتين الآيتين وأمثالهما على صفة العلو للّه تعالى المتمثلة بكونه (في السماء)، وذلك من خلال البحث في مفردات هاتين الآيتين، ومنها:

١ - تحديد المقصود باسم الموصول (مَن).

٢ - تحديد معنى حرف الجر (في).

٣ - تحديد المراد بـ(السماء).

٤ - تحديد متعلق الجار والمجرور في قوله (في السماء).

وقد ورد عن أهل السنة احتمالان متقاربان في توجيههما، بينما ورد عن غيرهم أكثر من ذلك.

ويمكن عرض هذه التوجيهات وفق التصنيف العقدي على النحو الآتي:

أولاً: توجيه أهل السنة وبعض متقدمي الأشاعرة:

أ - أن (من) تعود إلى اللّه تعالى، و(في) على ظاهرها من الظرفية، والمراد بـ(السماء) العلو المكاني، المقتضي علو الذات. والجار والمجرور (في السماء) جزء من صلة موصول محذوف صدرها، إما بكونه فعلاً تقديره: استقر في العلو، أو بكونه خبراً محذوفاً تقديره: من هو مستقرٌّ في العلو، والضمير في التقديرين راجع إلى اللّه تعالى.

ب - أن (من) تعود إلى اللّه تعالى، و(في) بمعنى (على) الاستعلائية، والمراد بـ(السماء) هي المخلوقة، وهي سقف المخلوقات. وشأن متعلق الجار والمجرور شأنه في التوجيه الأول، والتقدير: أأمنتم من استقرّ على السماء، أو من هو مستقرٌّ على السماء، أي: فوق العرش الذي هو فوق السماء[1].

قال ابن القيم: «التاسع[2]: التصريح بأنه - سبحانه في السماء - وهذا عند أهل السنة على أحد وجهين: إما أن تكون (في) بمعنى (على)، وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز حمل النص على غيره»[3].

ثانياً: توجيه المخالفين من أهل الكلام:

يوجه المخالفون للسلف من منكري صفة العلو هذه الآية ونحوها على الأوجه الآتية:

---

(١) ينظر: التمهيد لابن عبد البر ٦/ ١٢٥، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٣١، والتدمرية ص ٨٥-٨٩، والحموية ص ٦٢، ونقض التأسيس ١/٥٥٨، ومجموع الفتاوى ٥/١٠٦، ١٦/ ١٠١، ١٠٨، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٨٨، والبدائع في علوم القرآن لابن القيم ص ١٨٨.

(٢) أي من أوجه دلالة النصوص على علو اللّه على خلقه، وقد ذكر منها ثمانية عشر نوعاً.

(٣) البدائع في علوم القرآن ص ١٨٨.

١ - أن (من) تعود إلى اللَّه تعالى، و(في) ظرفية، والمراد بـ(السماء) هي المخلوقة، والجار والمجرور (في السماء) جزء من صلة الموصول متعلق بالخبر عن المبتدأ المحذوف، والتقدير: أأمنتم من في السماء ملكوته، أوقدرته، أو أمره، أو نقمته وعقابه، وغير ذلك[١].

قال عبد الجبار: «وتأويل قوله تعالى ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ الآية، إن في السماء نقماته وضروب عقابه؛ لأن عادته أن ينزلها من هناك»[٢].

وقال أبو حيان: «هذا مجاز، وقد قام البرهان العقلي على أنه تعالى ليس بمتحيّز في جهة، ومجازه: أن ملكوته في السماء؛ لأن في السماء هو صلة (من) ففيه الضمير الذي كان في العامل فيه، وهو: استقر، أي: من في السماء هو، أي ملكوته، فهو على حذف مضاف، وملكوته في كل شيء، لكن خصّ السماء بالذكر؛ لأنها مسكن ملائكته، وثَمَّ عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأمره ونهيه»[٣].

٢ - توجيه الآية إعرابياً كما في الاحتمال الأول عند الفريق الأول (أهل السنة) من كون ظرفية (في) راجعة إلى علو اللَّه تعالى، ولكن المراد به علو الشأن والسلطان، لا علو الذات[٤].

قال الشريف المرتضى: «(في السماء) فالسماء هي الارتفاع والعلو،

---

(١) ينظر: الرد على المجبرة للقاسم الرسي ص ٢١٧، وتنزيه القرآن ص ٤٢٩، والمختصر في أصول الدين لعبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ٢١٧، والوسيط للواحدي ٤/ ٣٢٩، وأمالي المرتضى ١/ ١٦٧-١٦٩، والكشاف ٤/ ١٢٣-١٢٤، والتفسير الكبير ٣٠/ ٦١، والجامع لأحكام القرآن ١٨/ ١٨٩، وشرح المواقف ٨/ ٢٨.

(٢) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ٢١٧.

(٣) البحر المحيط ٨/ ٢٩٦. وهو منقول بنصه من الكشاف ٤/ ١٢٣، بلا إشارة إلى ذلك.

(٤) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ١٦٨، وأساس التقديس ص ٣٩، والجامع لأحكام القرآن ١٨/ ١٨٩، والبحر الميحط ٨/ ٢٩٦.

فمعنى ذلك أنه تعالى عالٍ في قدرته عزيز في سلطانه، لا يُبلَغ، ولا يُدرَك. ويقال: سما فلان يسمو سمواً، إذا ارتفع شأنه، [و] علا أمره، . . .فأخبر بقدرته وسطانه وعلو شأنه ونفاذ أمره»[١].

٣ - توجيه الآية إعرابياً، كما في الاحتمال الأول عند الفريق الأول (أهل السنة)، من كون المراد بذلك نسبة الفوقية وعلو الذات للّه تعالى، ولكن ذلك جاء تنزلاً مع اعتقاد الكفار المخاطبين المهدَّدين بهذه الفوقية وهذا العلو[٢].

قال الزمخشري عن هذين التوجيهين: «(من في السماء) فيه وجهان: أحدهما: من ملكوته في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته، وثَمَّ عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره ونواهيه. والثاني: أنهم كانوا يعتقدون التشبيه، وأنه في السماء، وأن الرحمة والعذاب ينزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها، فقيل: لهم على حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان»[٣].

٤ - أن (من) تعود على الملائكة والعالم العلوي. وهو في الأصل مضاف إليه. والمضاف هو مفعول (أأمنتم) محذوفاً. و(في) ظرفية. و(السماء) هي المخلوقة، والجار والمجرور متعلقان إما بالفعل (استقر) أو بالخبر (مستقرٌّ) والتقدير: أأمنتم خالقَ من في السماء.

قال السمين: «(من في السماء) مفعول (أأمنتم)، وفي الكلام حذف مضافٍ، أي: أمنتم خالقَ من في السموات»[٤].

---

(١) أمالي المرتضى ١/ ١٦٨.

(٢) ينظر: الكشاف ٤/ ١٢٤، والتفسير الكبير٣٠/ ٦١، وتفسير النسفي ٤/ ٤٠٤، والبحر الميحط ٨/ ٢٩٦، والدر المصون ١٠/ ٣٨٩، وشرح المواقف ٨/ ٢٩.

(٣) الكشاف ٤/ ١٢٣-١٢٤.

(٤) الدر المصون ١٠/ ٣٨٩. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٨/ ١٨٩، والبحر المحيط ٨/ ٢٩٦.

٥ - أن (من) تعود إلى الملائكة وهي مفعول (أأمنتم) بدون حذف مضاف، و(في) ظرفية، و(السماء) هي الجرم المخلوق. والتقدير: أأمنتم من في السماء، أي: أأمنتم الملائكة الذين يتولون أمر اللّه من الرحمة والعذاب(١).

قال السمين: «إن (من) هنا المراد بها الملائكة سكان السماء، وهم الذين يتولون الرحمة والنقمة»(٢).

الأثر العقدي:

هذه الآية من أوضح الأدلة الواردة في تقرير علو اللّه تعالى من نصوص الكتاب والسنة(٣). و«علوّ الله ﷻ ينقسم إلى قسمين: علو معنوي، وعلو ذاتي:

١ - أما العلو المعنوي، فهو ثابت للّه بإجماع أهل القبلة، أي: بالإجماع من أهل البدع وأهل السنة، كلهم يؤمنون بأن اللّه تعالى عالٍ علوّاً معنوياً.

٢ - وأما العلو الذاتي، فيثبته أهل السنة، ولا يثبته أهل البدعة، يقولون: إن اللّه تعالى ليس عالياً علوّاً ذاتياً»(٤).

ولقد كان الخلاف العقدي حول صفة الفوقية والعلو الذاتي للّه العليّ العظيم بين أهل السنة ومخالفيهم من أهل الكلام من متأخري الأشاعرة والمعتزلة والرافضة وغيرهم ماثلاً في هذه التوجيهات لهاتين الآيتين وأمثالهما من النصوص الواردة في وصفه تعالى بأنه في السماء.

فأهل السنة والجماعة ومن وافقهم يجرونها على ظاهرها، ويثبتون

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٣٠/ ٦٢، وتفسير النسفي ٤/ ٤٠٤ والبحر المحيط ٨/ ٢٩٦، والدر المصون ١٠/ ٣٨٩.

(٢) الدر المصون ١٠/ ٣٨٩.

(٣) تنظر المسائل ذات الأرقام: (٤٧، ٥٢، ٥٤، ٦٣،) والفصل الخامس من هذا البحث.

(٤) شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣٨٧.

ما أثبته اللَّه لنفسه فيها، وأثبته له رسوله ﷺ من كونه تعالى بذاته في السماء على ما يليق بجلاله وعظمته من غير تحريف أو تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف. سواء فسرت السماء هنا بالعلو، أو فسرت بالأجرام السماوية التي هي السقف المحفوظ المعروفة، وصرفت (في) إلى الاستعلاء[1]، «فكلاهما صحيح مستقيمٌ، جاءت به النصوص»[2].

قال البيهقي: «قال أبو عبد اللَّه الحافظ قال الشيخ أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب الفقيه: قد تضع العرب (في) بموضع (على) قال الله ﷻ ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة ٩/ ٢] وقال ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه ٢٠/ ٧١] ومعناه على الأرض، وعلى النخل، فكذلك قوله في السماء، أي: على العرش فوق السماء، كما صحت الأخبار عن النبي ﷺ، قلت: يريد ما مضى من الروايات»[3].

قال شارح الطحاوية رحمه الله: «التاسع - من أنواع الأدلة على علو اللَّه -: التصريح بأنه تعالى في السماء. وهذا عند المفسرين من أهل السنة على أحد وجهين: إما أن تكون (في) بمعنى (على)، وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز الحمل على غيره»[4].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٩/ ١٢، والإبانة للأشعري ص٩٧- ١٠٣، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٣٨٧، والأسماء والصفات للبيهقي ص٥٣١، ٥٣٧، وتفسير القرآن للسمعاني ٦/ ١٢، والتدمرية ٨٥-٨٩، والحموية ص ٤٠، ٥٦، ٦٢، ونقض التأسيس ١/ ٥٥٨-٥٦١، ودرء تعارض العقل والنقل٢/ ٥٧، ٦/ ١٣٨، ومجموع الفتاوى٣/ ٥٢، ٥/ ٦٨، ٩٦، ١٠٦، ١٢١، ١٣٦، ١٦٤، ١٦/ ١٠١، ١٠٨، ومختصر العلو للعلي الغفار، للذهبي ص ٧٩ وما بعدها، واجتماع الجيوش الإسلامية ص١٥٨، ١٨٨، ٢٠٧، وبدائع الفوائد ٣/ ٩٠، ومعارج القبول ١/ ١٥٢، ١٩٩، وشرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣٨٦-٤٠٠. وفتاوى العقيدة، للشيخ محمد العثيمين ص ٦٥-٦٩، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الشيخ الغنيمان ١/ ٣٣٥-٣٣٧، ٣٧٨-٤١٤، وإتمام المنة بشرح اعتقاد أهل السنة، شرح د/ إبراهيم بن محمد البريكان، دار السنة- الخبر، ط الأولى ١٤١٨، ص ٢١٩-٢٢٨.

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الشيخ الغنيمان ١/ ٣٣٦.

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٣١.

(٤) شرح الطحاوية ص ٢٦٥.

أما أهل الكلام: فيرون أنه قد«ثبت بالدليل القطعي أنه ليس بمتحيّز، لئلا يلزم التجسيم»[1]. ويعنون بالدليل القطعي هي المقدمات العقلية والموروثات المنطقية، التي تقوم على قياس الخالق بما يمكن تصوره في المخلوق.

ولهذا فينفون عنه الجهة والمكان المستلزم نفي العلو عن اللّه تعالى والاستواء على العرش. وما ورد من النصوص في ذلك فيوجبون تأويله بتأويلات عدة تصرفه عن ظاهره كما سبق ذكر بعضها في الفقرة السابقة. مما يعني تجويز كونه في كل مكان، أو أنه لا فوق العالم ولا تحته، ولا يمين ولا شمال[2].

قال العز بن عبد السلام: «وأما علو الرب - تعالى - فإنه مجازي أيضاً، كعلو الدرجات المعنوية، فهو علو شرف وكمال، لا علو أحياز وأمكنة»[3].

وقد أجمل أبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة مذهب هؤلاء النفاة بقوله: «وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن قول اللّه عز وجل ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٥]، أنه استولى وملك وقهر، وأن الله عز وجل في كلِّ مكان، وجحدوا أن يكون اللّه عز وجل على عرشه -كما قال أهل الحق - وذهبوا في الاستواء إلى القدرة»[4].

---

(١) الدر المصون ١٠/ ٣٨٩.

(٢) ينظر: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ٢١٧، وأمالي المرتضى ١/ ١٦٧-١٦٩، والإرشاد للجويني ص ٣٩-٤٢، والاقتصاد للغزالي ٢٩-٤١، والكشاف ٤/ ١٢٣-١٢٤، وأساس التقديس للرازي ص ١٦، ٣٩، ٨٠-٨٥ والتفسير الكبير للرازي ١٢/ ١٢٨، ٣٠/ ٦١-٦٢، ، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي ١/ ٣٣٥، والجامع لأحكام القرطبي ١٨/ ١٨٩-١٩٠، وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٧-٢٩.

(٣) الإشارة إلى الإيجاز ص ١٦٦.

(٤) الإبانة في أصول الديانة ص ٩٨ .

وقال الواحدي متمثلاً إنكار هذه الصفة على حقيقتها: «يعني عقوبة من في السماء، أو عذاب من في السماء، والمعنى: من في السماء سلطانه وملكه وقدرته، لا بد من أن يكون المعنى هذا، لاستحالة أن يكون اللَّه في مكان أو موصوفاً بجهة. وأهل المعاني يقولون: من في السماء هو الملَك الموكل بالعذاب وهو جبريل»(١).

وقال الشريف المرتضى أيضاً: «وأولى المعاني بالخبر الذي سُئلنا عنه ما قدمناه من معنى العزة وعلو الشأن والسلطان، وما عدا ذلك من المعاني لا تليق به تعالى؛ لأن العلوّ بالمسافة لا يجوز على القديم تعالى الذي ليس بجسم ولا جوهر ولا حالّ فيهما... وإنما يظن في هذا الموضع خلاف هذا من لا فطنة عنده ولا بصيرة له»(٢).

المناقشة:

يستدل أهل السنة على علوّ اللَّه تعالى بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة مما هو مسطور في كتب العقيدة السلفية.

وقد فهموا ذلك من النصوص بعد توجيهها توجيهاً لغوياً وتركيبياً سليماً بعيداً عن التكلف والتعسف في كلا الاحتمالين، «فالسماء بمعنى العلو وارد في اللغة بل في القرآن، قال تعالى ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد ١٣/ ١٧]، والمراد بالسماء العلو؛ لأن الماء ينزل من السحاب لا من السماء التي هي السقف المحفوظ... فيكون معنى ﴿مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ من في العلو. ولا يوجد إشكال بعد هذا، فهو في العلو، ليس يحاذيه شيء، ولا يكون فوقه شيء»(٣).

وعلى ذلك فالظرفية المؤداة بـ(في) ليست هي الظرفية التي تلزم للمخلوق؛ لأنه «سبحانه منزه عن الظرفية بالمعنى المعروف والمنصوص

---

(١) الوسيط للواحدي ٤/ ٣٢٩.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ١٦٩.

(٣) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣٩٨.

في حق المخلوق. وقد دلت النصوص من السنة على نفي ذلك عنه تعالى، واستحالته عقلاً عليه سبحانه»[١].

كما أن الاحتمال الثاني ببقاء (السماء) دالة على السقف المحفوظ المرفوع، وصرف (في) إلى معنى (على) وجه سائغ «في اللغة العربية، بل في القرآن الكريم، قال فرعون لقومه السحرة الذين آمنوا ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه ٢٠/ ٧١]، أي: على جذوع النخل. فيكون معنى ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: من على السماء، ولا إشكال بعد هذا»[٢]؛ لأن صرفها إلى هذه الدلالة «كلام عربي حقيقة لا مجازاً، وهذا يعلمه من عرف حقائق معاني حروف الجر، وأنها متواطئة في الغالب لا مشتركة»[٣].

قال ابن الشجري: «فصل: في دخول حروف الخفض بعضها مكان بعض: فمن ذلك دخول (في) مكان (على) في قوله تعالى ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾، أي: على جذوع النخل، وقال سويد بن أبي كاهل[٤]:

هم صلبوا العبديَّ في جذع نخلةٍ فلا عطستْ شيبانُ إلا بأجذعا

ومن ذلك ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ [الطور ٥٢/ ٣٨]، أي: عليه»[٥].

ومما يشهد على صحة توجيه السلف لهذه الآية وأن المراد بها وصفه تعالى بأنه في السماء «ما جاء بعده من خسف الأرض وإرسال الحاصب، فإنه لا يقدر عليه إلا اللَّه، كما أنه ظاهر النص»[٦].

---

(١) أضواء البيان ٥/ ٤٢٥.

(٢) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣٩٨.

(٣) الحموية ص٦٢، ومجموع الفتاوى ٥/ ١٠٦.

(٤) البيت من الطويل، وقد نسبه ابن جني في الخصائص ٢/ ٣١٣ إلى امرأة من العرب. وهو بلا نسبة في تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٥٦٧، والكامل ٢/ ١٠٠١. وقال البطليوسي في الاقتضاب ٣/ ٣٣٨: «هذا البيت لا أعلم قائله».

(٥) أمالي ابن الشجري ٢/ ٦٠٦. وينظر: المقتضب ٢/ ٣١٩، ٣/ ١٥، وشرح الرضي ق٢/ ٢/ ١١٦٠، والجنى الداني ص ٢٥١، ورصف المباني ص ٤٥١.

(٦) أضواء البيان ٥/ ٤٢٤.

ولقد أعظم بعض أهل الكلام التعسف حين جعلوا الإيمان بهذه الصفة وتصديق ظاهر النصوص ومسايرة الفطرة والاتجاه عند الضرورة إلى السماء - شأن كل المخلوقات التي لم تنتكس فطرها - من اعتقادات الكفار وتشبيهاتهم التي تنزَّل القرآن فيها معهم(١).

وبعضهم يجعلها من عقائد العوام السُّذج الذين يشيرون في وقت الاضطرار إلى السماء.

قال الغزالي: «فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم في السماء، فيكون ذلك أحد أسباب إشارتهم. تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علوّاً كبيراً»(٢).

وما أعظمها من فرية ورسول الله ﷺ وسائر إخوانه من الأنبياء وجميع أتباعه من الصحابة والتابعين يؤمنون أنه في السماء ويرفعون أكف الضراعة وإشارة التوحيد إلى السماء. والنصوص في ذلك متواترة، وهي أشهر من أن تساق في هذا المقام. بل إنه حتى البهائم العجماوات ترفع رؤوسها إلى السماء حين ينزل بها الكرب.

قال الألوسي كاشفاً هذا الزيغ: «وهذا في غاية السخافة، فكيف يناسب بناء الكلام في مثل هذا المقام على زعم بعض الجهلة كما لا يخفى على المنصف»(٣).

ومما يدل على مبلغ التكلف والتعسف عند هؤلاء حين لم يجد بعضهم بدّاً من حمل الحديث على أن المراد به الملائكة. ويكفي فيه ضعفاً أنهم قد أقرّوا بـ«أن (من) واقعة على الباري تعالى، وهو الظاهر»(٤).

---

(١) ينظر: الكشاف ٤/ ١٢٣، والتفسير الكبير ٣٠/ ٦١، والدر المصون ١٠/ ٣٨٩.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣.

(٣) روح المعاني ٢٩/ ٢٥.

(٤) الدر المصون ١٠/ ٣٨٩. وينظر: التفسير الكبير ٣٠/ ٦٢.

وما استشكله المخالفون بإجراء الآية على ظاهرها من توهم ما تقتضيه الظرفية من احتواء المظروف والإحاطة به حاصل من تعميم ذلك وعدم تفريقهم بين دلالات حروف الجر وفق السياق وما يناسب مدخول كل واحد منها في هذا السياق أو ذاك.

ولقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية استشكال هؤلاء مجيباً عن ذلك بقوله: «من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون اللّٰه في داخل السموات، فهو جاهل ضالٌّ بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء، يقتضي ذلك، فإن حرف (في) متعلق بما قبله وما بعده فهو بحسب المضاف والمضاف إليه[1].

ولهذا يفرّق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيّز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق. فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميّز بها عن غيره، وإن كان حرف (في) مستعملاً في ذلك كله.

فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة... والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج ٢٢/ ١٥]، وقال تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان ٢٥/ ٤٨]. ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن اللّٰه هو العليّ الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله ﴿مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾: أنه في السماء، أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء... وإذا قيل: العلو، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي

---

(١) إنما يعني رحمه اللّٰه بالمضاف: هو المعنى الذي يراد توصيله عن طريق حرف الجر. والمضاف إليه هو المجرور بهذا الحرف.

يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا اللّه، كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق.

وإذا قدّر أن (السماء) المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها، كما قال ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه ٢٠/ ٧١]،وكما قال ﴿سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران ٣/ ١٣٧]، وكما قال ﴿فَسِيحُوا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة ٩/ ٢]، ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح، وإن كان على أعلى شيء فيه»[١].

وما زعمه أهل الكلام من أن القواطع العقلية تهدي إلى ما توصلوا إليه من نفي العلو نقض صريح لهذه القواطع العقلية وإسقاط لدعوى استقلالها في بناء المعتقد الصحيح، ذلك أن العقل نفسه لا يستسيغ أن يكون اللّه في كل مكان.

قال أبو الحسن الأشعري: «وزعمت المعتزلة الحرورية والجهمية أن الله ﷻ في كل مكان. فلزمهم أنه في بطن مريم وفي الحشوش والأخلية. وهذا خلاف الدين، تعالى اللّه عن قولهم علواً كبيراً. ويقال لهم: إذا لم يكن مستوياً على العرش بمعنى يختص العرش دون غيره، كما قال ذلك أهل العلم ونقلة الآثار وحملة الأخبار، وكان الله ﷻ في كل مكان، فهو تحت الأرض التي السماء فوقها، وإذا كان تحت الأرض، والأرض فوقه والسماء فوق الأرض، ففي هذا ما يلزمكم أن تقولوا إن اللّه تحت التحت والأشياء فوقه، وإنه فوق الفوق والأشياء تحته، وفي هذا ما يوجب أنه تحت ما هو فوقه وفوق ما هو تحته، وهذا هو المحال المتناقض، تعالى اللّه عن افترائكم عليه علواً كبيراً»[٢].

---

(١) التدمرية ص ٨٥-٨٩، وينظر: مجموع الفتاوى ٣/ ٥٢.

(٢) الإبانة ص ٩٩.

المسألة الرابعة والستون

معاني الكاف

٦٤- قال اللّه تعالى ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًاۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى ٤٢/ ١١].

التوجيه الإعرابي:

يعدّ قوله تعالى في هذه الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ أصلاً من أصول الاعتقاد عند المسلمين على اختلاف توجهاتهم العقدية والمذهبية، لما تنص عليه من نفي المثل لله ﷻ مما هو محل اتفاق بين عامة المسلمين على اختلافهم في مؤدّى التمثيل المنفي عنه سبحانه.

ومع اتفاق المعربين على أن هذه الآية إنما هي نصّ في نفي المثل للّه سبحانه إلا أن ظاهرها قد يُفهم منه نفي المثل عن مثله، وفي هذا إثبات المثل له تعالى عن ذلك ؛ لأن الكاف ظاهرها التشبيه، وهي داخلة على كلمة (مثل)، «وقد أجمع المفسرون على أن الكاف والمثل يراد بهما في موضوعهما الحقيقي التشبيه»[1]، وعليه فالتقدير: ليس شيء مثلَ مثلِه.

ولقد اختلف توجيه المعربين للآية لصرف هذا الظاهر وتحقيق دلالتها على التنزيه، على أقوال:

الأول: أن الكاف زائدة لتأكيد نفي المثل، داخلة في خبر ليس المقدم، و(شيء) اسمها مؤخرا. والتقدير: ليس شيءٌ مثلَه.

---

(١) البحر المحيط ٢٧/ ٤٨٩، بتصرف.

وهذا رأي الجمهور، منهم: الأخفش[(١)]، وابن قتيبة[(٢)] وأبو العباس ثعلب[(٣)]، وأبو العباس المبرد[(٤)]، والزجاج[(٥)] وابن السراج[(٦)]، والسيرافي[(٧)] والفارسي[(٨)] وابن جني[(٩)] وابن فارس[(١٠)] وغيرهم[(١١)].

قال الزجاج: «هذه الكاف مؤكدة، والمعنى: ليس مثلَه شيء، ولا يجوز أن يقال: المعنى: مثلَ مثلِه شيء؛ لأن من قال هذا فقد أثبت المثل لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً»[(١٢)].

الثاني: أن الكاف أصلية وليست زائدة، وإنما الزائد هو لفظ (مثل)، وإنما زيدت لتفصل الكاف من الضمير[(١٣)].

---

(١) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١٨٢،

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٢٥٠.

(٣) ينظر: مجالس العلماء للزجاجي ص ٩١. وقد نسب إليه في الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ١٠، وفتح القدير ٢/ ٧٤٨ القول بزيادة (مثل) .

(٤) ينظر: المقتضب ٤/ ١٤٠، ٤١٨، ومجالس العلماء ص ٩١.

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٣٩٥.

(٦) ينظر: الأصول في النحو ١/ ٤٣٨.

(٧) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٥.

(٨) ينظر: البغداديات ص ٤٠٠.

(٩) ينظر: سر الصناعة ١/ ٢٩١- ٣٠٥، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٥، ٤/ ٣١٠.

(١٠) ينظر: الصاحبي ص ١٤٥.

(١١) ينظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي ص ٣٢٣، وإعراب القرآن للنحاس ٤/ ٧٤، وحروف المعاني للزجاجي ص ٣، ٤٠، والأزهية ص ١٧٧، وإعراب القرآن لقوّام السنة ص ١٥، ، والمحرر الوجيز ٥/ ٢٨، وكشف المشكلات ٢/ ١١٩٦، والتبيان للعكبري ٢/ ١١٣١، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٢٣٧، والإيضاح في علوم البلاغة ص ٣٢٨، والدر المصون ٩/ ٥٤٣-٥٤٤، ومغني اللبيب ص ٢٣٧، وشرح الطحاوية ص ٩٧، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٤، والإتقان١/ ٢١٨.

(١٢) معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٣٩٥.

(١٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ١٨، والدر المصون ٩/ ٥٤٤، ومغني اللبيب ص ٢٣٨، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٥.

وهذا اخيار البغوي[١] والبيهقي[٢].

قال البغوي: «﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ (مثل) صلة، أي: ليس هو كشيء فأدخل المثل للتوكيد، كقوله ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة ٢/ ١٣٧]»[٣]. والمعنى: فإن آمنوا بما آمنتم به.

الثالث: أنه لا زيادة في الآية بل الكاف و(مثل) أصليان، وإنما يحمل لفظ (مثل) على معنى: صفة؛ لأن المِثْل بالسكون بمعنى المَثَل بالفتح، وهو: الصفة، كقوله تعالى ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد ١٣/ ٣٥]، فيكون المعنى: ليس مثلَ صفته تعالى شيء من الصفات التي لغيره[٤].

قال الراغب: «وقيل المِثْل ههنا هو بمعنى الصفة، ومعناه ليس كصفته صفةٌ تنبيهاً على أنه وإن وصف بكثير مما يوصف به البشر فليس تلك الصفات له على حسب ما يستعمل في البشر، وقوله ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل ١٦/ ٦٠]، أي: لهم الصفات الذميمة، وله الصفات العلا»[٥].

الرابع: أنه لا زيادة في الآية بل الكاف و(مثل) أصليان، وإنما يحمل لفظ (مثل) على معنى: ذات. أي: ليس شيء كذاته. وهذا على وجه المبالغة في نفي الوصف عن اللّه تعالى بنفيها في اللفظ عن مثله، فيثبت انتفاؤها عنه بدليلها. وهذا كقول العرب: (مثلك لا يفعل هذا)، وهم يعنون به المخاطب نفسه، فهو كناية عن الذات في من لا مثل له...

---

(١) ينظر: تفسير البغوي ٤/ ١٢١.

(٢) ينظر: الأسماء والصفات ص ٣٥١.

(٣) تفسير البغوي ٤/ ١٢١.

(٤) ينظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (مثل) ٢/ ٥٩٧، والدر المصون ٩/ ٥٤٦، ومغني اللبيب ص ٢٣٨.

(٥) المفردات في غريب القرآن (مثل) ٢/ ٥٩٧.

فلا فرق بين قولك: ليس كالله شيء، أو ليس كمثل اللَّه شيء»[١].

ومنه قول الشاعر[٢]:

ليس كمثل الفتى زهيرٍ خَلْقٌ يوازيه في الفضائلِ

قال ابن قتيبة: «العرب تقيم المثلَ مقام النفس، فتقول: مثلي لا يُقال له هذا، أي: أنا لا يقال لي»[٣].

وهذا رأي ابن فورك[٤] والزمخشري[٥] والرازي[٦] والعز بن عبد السلام[٧] وأبي حيان[٨] وغيرهم[٩].

قال الخطيب القزويني: «وعليه قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ على أحد الوجهين وهو أن لا تجعل الكاف زائدة.

قيل: وهذا غاية لنفي التشبيه، إذ لو كان له مثلٌ، لكان لمثله شيء (يماثله) وهو ذاته تعالى، فلما قال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ﴾ دلّ على أنه ليس له مثل»[١٠].

ولقد أجمل المنتجب الهمداني هذه الآراء بقوله: «الكاف صلة

---

(١) البحر المحيط ٧/ ٤٨٩.

(٢) البيت لأوس بن حجر كما في البحر المحيط ٧/ ٤٨٨، والدر المصون ٩/ ٥٤٥، وروح المعاني ٢٥/ ٢٦.

(٣) البحر المحيط ٧/ ٤٨٩، والدر المصون ٩/ ٥٤٥، وفتح القدير ٢/ ٧٤٩. ولم أهتد إليه في كتب ابن قتيبة.

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣١٠، والإتقان ١/ ٢١٨.

(٥) ينظر: الكشاف ٣/ ٣٩٩.

(٦) ينظر: التفسير الكبير ١/ ١٠٢، و٢٧/ ١٢٩-١٣٢.

(٧) ينظر: الإتقان ١/ ٢١٨.

(٨) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٤٨٨.

(٩) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٧٤، والإيضاح في علوم البلاغة ص ٣٣٧، والدر المصون ٩/ ٥٤٥، ومغني اللبيب ص ٢٣٨، وفتح القدير ٢/ ٧٤٨، وروح المعاني ٢٥/ ٢٦-٢٩.

(١٠) الإيضاح في علوم البلاغة، تأليف: الخطيب القزويني، هو جلال أبو عبد اللَّه محمد القزويني ت (٧٣٩)، دار الكتب العلمية - بيروت بدون ط وتاريخ، ص ٣٣٧.

زيدت للتأكيد، أي: ليس مثلَه شيءٌ، فـ(شيء) اسم (ليس)، و(مثله) خبرها، ولا يجوز أن يكون بمعنى: مثل، لأنك تثبت له مثله، ولا مثل له جل ذكره، وقيل: المثل صلة، وتقديره: ليس كهو شيء، وقيل: المثل بمعنى: الذات، أي: ليس كذاته شيء...والمعنى: ليس مثل اللّٰه شيء، وقيل: المثل الصفة، أي: ليس كصفته صفة»[(١)].

الأثر العقدي:

لقد لقيت هذه الآية الكريمة اهتماماً كبيراً في كثير من المؤلفات العقدية واللغوية[(٢)]، لما سبق من أنها أصل من أصول المعتقد عند عامة المسلمين على اختلاف مشاربهم ومناهجهم العقدية ؛ وذلك لاتفاقهم - في الجملة - على وجوب تنزيه اللّٰه تعالى عن المثل والشبيه، على اختلافٍ بين الفرق والمناهج حول مقتضيات هذا التنزيه، ومستلزماته، وحدوده[(٣)].

قال القاضي عبد الجبار: «وكل الأمة يقولون: إن اللّٰه واحد ليس كمثله شيء»[(٤)].

---

(١) الفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٢٣٧.

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكتبنا رسالة مفردة في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وما فيها من الأسرار والمعاني الشريفة». منهاج السنة ٢/ ١٨٥ .

(٣) ينظر في بعض هذه الأقوال حول (المثل) الصواعق المرسلة لابن القيم ٤/ ١٣٦٦-١٣٧١، وروح المعاني ٢٥/ ٢٧-٢٨.

ويوضح إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل منهج المعتزلة ومن وافقهم من الجهمية في دلالة هذه الآية بقوله: «إذا سألهم الناس عن قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ما تفسيره؟ يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السبع كما هو على العرش، لا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم، ولا تكلّم ولا نظر إليه أحدٌ في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يوصف ولا يعرف بصفة، ويفعل ولا له غاية، ولا منتهى ولا يدرك بعقل، وهو وجهٌ كله، وهو علمٌ كله، وهو سمعٌ كله، وهو بصرٌ كله، وهو نورٌ كله، وهو قدرةٌ كله...» الرد على الجهمية والزنادقة ص ٢٨.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٥١.

وقال ابن الوزير: «نظرنا إلى ما أجمعت الأمة على إحكامه من صفات ربنا ﷻ فوجدناها قد أجمعت على قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾»[(١)].

ولما كان ذلك محل اتفاق بين المتنازعين كان لابد من الوقوف مع تركيب الآية وتوجيهها إعرابياً لما يبدو من ظاهرها - عند جمهور المعربين - من إشكال وتعارض مع مضمونها.

ولهذا اجتهد المعربون في توجيه ظاهرها وتركيبها وفق مضمونها.

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: «واعلم أن النحاة خاضوا خوضاً كثيراً في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ﴾ حيث قالوا: الكاف داخلة على (المثل)، وظاهره أن للّه مثلاً ليس له مثلٌ؛ لأنه لم يقل: ليس كهو، بل قال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ﴾، فهذا ظاهر الآية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى؛ لأننا لو قلنا: هذا ظاهرها من حيث المعنى، لكان ظاهر القرآن كفراً، وهذا مستحيل، ولهذا اختلفت عبارات النحويين في تخريج هذه الآية على أقوال»[(٢)].

ومع هذه الجهود في توجيه الآية في تركيبها اللفظي لتوافق مضمونها من نفي المثل عن الله ﷻ فإن ثمة من يرى إجراءها على ظاهرها المقتضي إثبات مثلٍ للّه من خلال اعتقاد أنه عين الأشياء، وأنه محدود كما هي الأشياء، بدلالة هذه الكاف في الآية. تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً.

ومن هؤلاء غلاة الصوفية أرباب الحلول والاتحاد.

قال ابن عربي: «وقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ حدّ أيضاً، إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة، ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس

---

(١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ١٤٦.

(٢) شرح العقيد الواسطية ١/ ٢٠٨.

عين هذا المحدود، فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم، وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه، وإن أخذنا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ على نفي المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة»[١].

وقال أيضاً: «... فلم يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه، قال اللَّه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فنزّه وشبّه (وهو السميع البصير) فشبه، وهي أعظم آية تنزيه نزلت، ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف»[٢].

فهو يعد الكاف لحقيقة التشبيه دالة إثبات الشبيه، المتمثل في إثبات المثل للَّه عن طريق «تعينات ذاته في صور الوجود، فالله مشبّه منزّه عنده على أساس أن الحقيقة وحدة وكثرة، ظاهرة وباطنة، وحق وخلق، وغير ذلك من المتناقضات التي فرضها طبيعة مذهبه الحلولي»[٣].

ومن جانب آخر فإن الجهم بن صفوان زعم «أن المقصود من هذه الآية بيان أنه تعالى ليس مسمى باسم الشيء، قال: لأن كل شيء فإنه يكون مثلاً لمثل نفسه فقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ معناه ليس مثل مثله شيء، وذلك يقتضي أن لا يكون هو مسمى باسم الشيء»[٤]. ولقد سبق مناقشة رأيه حول هذه المسألة[٥].

ويدلل بعض أهل الكلام من نفاة الصفات الخبرية من الأشاعرة وغيرهم على صحة الوجه الرابع وهو حمل الآية على الكناية بأنه قد نُسب إلى اللَّه تعالى صفات خبرية على وجه الكناية لا الحقيقة.

---

(١) فصوص الحكم، لمحيي الدين بن عربي، ت (٦٣٨)، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، مكتبة دار الثقافة- بغداد، بدون ط وتاريخ ص ١١١، وينظر: مصرع التصوف ص ٩٢.

(٢) فصوص الحكم لابن عربي ص ١٨٢، وينظر: مصرع التصوف ص ١٠٥.

(٣) أثر المعنى النحوي ص ٦٨٠ بتصرف.

(٤) التفسير الكبير ٢٧/ ١٣٢. وينظر: روح المعاني ٢٥/ ٢٨-٢٩.

(٥) تنظر المسائل ذات الرقم (٢٠، ٤٨) من هذا البحث.

قال أبو حيان: «ونظير نسبة المثل إلى من لا مثل له قولك: فلان يده مبسوطة، يريد: أنه جواد، ولا نظير له في الحقيقة إلى اليد حتى تقول ذلك لمن لا يد له، كقوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة ٥/ ٦٤]، فكما جعلت ذلك كناية عن الجود في من لا يد له[١]، فكذلك جعلت المثل كناية عن الذات في من لا مثل له»[٢].

ولقد أجاد الشوكاني حيث يقول: «ومن فهم هذه الآية الكريمة حق فهمها، وتدبرها حق تدبرها مشى بها عند اختلاف المختلفين في الصفات على طريقة بيضاء واضحة، ويزداد بصيرة إذا تأمل معنى قوله ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فإن هذا الإثبات بعد ذلك النفي للماثل، قد اشتمل على برد اليقين، وشفاء الصدور، وانثلاج القلوب.

فاقدر يا طالب الحق قدر هذه الحجة النيرة والبرهان القوي، فإنك تحطم بها كثيراً من البدع، وتهشم بها رؤوساً من الضلالة، وترغم بها آناف طوائف من المتكلفين»[٣].

المناقشة:

يحتج بعض القائلين بالقول الأول - قول الجمهور - في حكمهم على الكاف بالزيادة بأن ذلك متعين فيها ؛ وذلك لصرفها عمّا يعارض حقيقة دلالتها مما يشي بها ظاهرها.

قال ابن جني: «قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تقديره - والله أعلم - ليس مثلَه شيءٌ، فلا بد من زيادة الكاف ليصح المعنى ؛ لأنك إن لم تعتقد ذلك أثبتّ له - عز اسمه - مِثْلاً، فزعمت أنه ليس كالذي هو

---

(١) قد سبق شيء من القول في مسألة اليد في الحديث عن صفة العين في المسألة رقم (٥٩)، وسيأتي إن شاء الله مزيد من القول في مسألة اليد.

(٢) البحر المحيط ٢٧/ ٤٨٩. وينظر: الدر المصون ٩/ ٥٤٥.

(٣) فتح القدير ٢/ ٧٤٩.

مثله شيء، فيفسد هذا من وجهين: أحدهما ما فيه من إثبات المثل له عز اسمه وعلا علوّاً عظيماً. والآخر: أن الشيء إذا أثبت له مثلاً فهو مثل مثله؛ لأن الشيء إذا ماثله شيء فهو أيضاً مماثل لما ماثله، ولو كان ذلك كذلك - على فساد اعتقاده معتقده - لما جاز أن يقال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾؛ لأنه تعالى مثلُ مثلِه، وهو شيء؛ لأنه تبارك وتعالى قد سمّى نفسه شيئاً ﴿قُلْ أَىُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام ٦/ ١٩]»[1].

ويحتج بعضهم على زيادتها بدلالة العقل بأنها «لو لم تكن زائدة لأفضى ذلك إلى المحال، إذ كان يكون المعنى: أن له مثلاً وليس لمثله مثلٌ. وفي ذلك تناقض؛ لأنه إذا كان له مثلٌ، فلمثله مثلٌ، وهو هو، مع أن إثبات المثل للّه تعالى محالٌ»[2].

قال السمين الحلبي: «وهذه طريقة غريبة في تقرير الزيادة، وهي طريقة حسنة فيها حسنُ صناعة»[3].

وهذا - في نظري - احتجاج على وجوب صرف الآية عن ظاهرها اللفظي لما يشي به من إثبات المثل للّه تعالى مما هو محل اتفاق بين المعربين، ولكنه ليس مقتضياً لحمل الآية على هذا التوجيه خاصة دون غيره.

ولكن الاحتجاج الأظهر أن يقال إن زيادة الكاف في الكلام ثابتة في نصوص قوية، وذلك لتأكيد الكلام «لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانياً»[4].

ومما زيدت فيه الكاف عند بعض المعربين قوله تعالى ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البقرة ٢/ ٢٥٩].

---

(١) سر صناعة الإعراب ١/ ٢٩١.

(٢) التبيان للعكبري٢/ ١١٣١، والدر المصون ٩/ ٥٤٤.

(٣) الدر المصون ٩/ ٥٤٤.

(٤) مغني اللبيب ص ٢٣٨، والإتقان ١/ ٢٨١.

قال الأخفش: «الكاف زائدة، والمعنى - والله أعلم -: ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه، أو الذي مرّ على قرية، والكاف زائدة في كتاب الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، يقول: ليس كهو؛ لأن اللّه ليس له مثل»[١].

ومنه قول رؤبة[٢]:

لـواحـقُ الأقـرابِ فـيـهـا كـالـمـقَـقْ

«والمقق: الطول، ولا يقال: في الشيء كالطول، وإنما يقال: فيه طولٌ، فكأنه قال: مققٌ، أي: طول»[٣].

وقول الآخر[٤]:

فـصُـيِّـروا مـثـلَ كـعـصـفٍ مـأكـولْ

«فلا بد فيه من زيادة الكاف، فكأنه قال: فصُيِّروا مثل عصفٍ مأكول، فأكد الشبه بزيادة الكاف، كما أكد الشبة بزيادة الكاف في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ إلا أنه في الآية أدخل الحرف على الاسم، وهذا شائع، وفي البيت أدخل الاسم، وهو (مثل) على الحرف، وهو الكاف، فشبّه شيئاً بشيء»[٥].

---

(١) معاني القرآن ١/ ١٨٢. وينظر: البغداديات للفارسي ص ٤٠٠، وسر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٥.

(٢) ينظر: هذا البيت من الرجز في ديوان رؤبة بن العجاج (مجموع أشعار العرب)، عناية: وليم بن الورد، - دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٠، ص ١٠٦، وسر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٢، وهو بلا نسبة في المقتضب ٤/ ٤١٨، والبغداديات ص ٤٠٠.

(٣) سر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٢.

(٤) بيت من الرجز نسب لحميد الأرقط كما في الكتاب ١/ ٤٠٨، ونسب لرؤبة في خزانة الأدب ١٠/ ١٨٩، وهو في ملحقات ديوانه ص ١٨١، وهو بلا نسبة في المقتضب٢/ ٩٧، ٤/ ١٤١، والأصول في النحو ١/ ٤٣٨، وسر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٦.

(٥) سر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٦.

ومثله قول الآخر[١]:

وصـــاليــاتٍ كـكـمــا يُـؤثـفَـيـنْ

فالكاف الأولى حرف، و أما الثانية فهي اسم لدخول حرف الجر عليها.

قال المبرد: «فدخلت الكاف على الكاف، كما تدخل على (مثل) في قوله ﷻ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾»[٢].

ومما يرجح هذا الوجه أنه لما اجتمعت الكاف و(مثل) لزم القول بزيادة إحداهما - عند من يرى أن تخريجها من هذا الطريق - لما سبق بيانه من وجوب صرف الآية إلى نفي المثل عن اللّه تعالى. «وإذا ثبت ذلك فلا يجوز أن تكون (مثل) هي الزائدة ؛ لأنها اسم، والأسماء لا تزاد، وإنما تزاد الحروف، فإذا لم يجز أن تكون (مثل) هي الزائدة، ولم يكن بدّ من زائد، ثبت أن الكاف هي الزائدة»[٣].

وبهذا يتضح ضعف القول الثاني بزيادة (مثل) ؛ لأنها اسم، و«القول بزيادة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت»[٤].

قال ابن السراج: «ومما يدل على أنها - أي الكاف - حرف مجيئها زائدة. والأسماء لا تقع موقع الزوائد، إنما تزاد الحروف، قال

---

(١) بيت من الرجز نسب لخطام المجاشعي في الكتاب ١/ ٣٢، ٤٠٨، ٤/ ٢٧٩، ، وهو بلا نسبة في المقتضب ٤/ ١٤٠، والأصول لابن السراج ١/ ٤٣٨، وسر صناعة الإعراب ص١/ ٢٨٢، ٣٠٠، والمنصف شرح كتاب التصريف للمازني، شرح ابن جني (٣٩٢)، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد اللّه أمين، إدارة إحياء التراث القديم - القاهرة، ط الأولى ١٣٧٣، ١/ ١٩٢، ٢/ ١٨٤.

(٢) المقتضب ٤/ ١٤٠.

(٣) سر صناعة الإعراب ١/ ٣٠١. وينظر: مغني اللبيب ص ٢٣٨، وشرح الطحاوية ص ٩٧، والأشباه والنظائر للسيوطي ٥/ ٢٦١.

(٤) مغني اللبيب ص ٢٣٨.

الله ﷻ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فالكاف زائدة؛ لأنه لم يثبت له مثلاً تبارك وتعالى عن ذلك، والمعنى: ليس مثلَه شيء»[١].

وأمر آخر ضعّف فيه زيادة (مثل)، وذلك أن التقدير وقتئذٍ يصبح: ليس كهو شيء، ودخول الكاف على الضمائر لا يجوز إلا في شعر»[٢].

ومع قوة القول الأول وكونه «المشهور عند المعربين»[٣]، إلا أن القول بأن المقصود: ليس كصفته شيء، وهو القول الثالث أظهر وأقرب - في نظري - إذ إنه «محملٌ سهلٌ»[٤] للآية، إذ به يزول الإشكال من ظاهرها، ويسلم من دعوى الزيادة خروجاً من الخلاف في جواز إطلاقها في القرآن الكريم[٥].

قال الخطيب القزويني: «استعير لفظة (المثل) للحال أو الصفة أو القصة، إذا كان لها شأن وفيها غرابة.

وهو في القرآن كثير كقوله ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة ٢/ ١٧]، أي: حالهم العجيب الشأن كحال الذي استوقد ناراً. وكقوله ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل ١٦/ ٦٠]، أي: الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة، وقوله ﴿مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ﴾ [الفتح ٤٨/ ٢٩]، أي: صفتهم وشأنهم المتعجب منه، وكقوله: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [محمد ٤٧/ ١٥]،»[٦].

وما ذكر من مقتضيات القول بالزيادة، وصرف الآية عن ظاهرها غير وارد مع هذا التوجيه.

---

(١) الأصول في النحو ١/ ٤٣٧.
(٢) الدر المصون ٩/ ٥٤٥.
(٣) الدر المصون ٩/ ٥٤٣.
(٤) الدر المصون ٩/ ٥٤٦.
(٥) ينظر: الإتقان ١/ ٢٣٨.
(٦) الإيضاح في علوم البلاغة ص ٣١٦.

ومما يقوي هذا الرأي أن الآية شاملة للتنزيه والإثبات في باب الصفات إذ هي «دستور واضح في باب الأسماء والصفات ؛ لأنها جمعت بين إثبات الصفات للّه ونفي التمثيل عنها»[1]، وعليه فهذا التوجيه يقوم على نفي تشبيه صفاته بصفات المخلوق، ثم إثبات أوسع الصفات وهما السمع والبصر. والتقدير: ليس شيء يشبه صفته، وله صفة السمع والبصر. وهذا فيه وحدة في الموضوع وقوة في التناسق، والله أعلم.



(١) شرح العقيدة الواسطية للشيخ د/ صالح الفوزان ص ١٧.

المسألة الخامسة والستون

معاني (إلى)

٦٥ - قال اللّٰه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة ٧٥/ ٢٢-٢٣].

التوجيه الإعرابي:

يمكن عرض التوجيه الإعرابي لهاتين الآيتين وفق التصنيف العقدي حول مسألة رؤية المؤمنين لربهم ﷻ يوم القيامة، وذلك على النحو التالي:

التوجيه الأول: توجيه مقرري الرؤية: من أهل السنة أتباع السلف، ومن الأشاعرة والكرامية وغيرهم. وفيه يتم توجيه الآيتين على أقوال هي[١]:

١ - أن يكون (وجوهٌ) مبتدأ، وخبره (ناظرة). وأما (ناضرةٌ) فهو نعت للمبتدأ، وهو المسوغ للابتداء بالنكرة، والظرف (يومئذٍ) منصوب بـ (ناضرة). و (إلى ربها) متعلق بالخبر. والمعنى: إن الوجوه الحسنة يوم القيامة ناظرةٌ ورائية إلى اللّٰه تعالى.

٢ - أن يكون (وجوهٌ) مبتدأ، وخبره (ناضرةٌ). و(يومئذٍ) متعلق بالخبر. و(ناظرةٌ) خبر ثانٍ لـ (لوجوه) أو نعت له، أو خبر لمبتدأ محذوف.

---

(١) تنظر هذه الأقوال في: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣١-٤٣٢، والتفسير الكبير ٣٠/ ٢٠٠-٢٠٣، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٥٤-١٢٥٥، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٥٧٦، وبدائع التفسير ٥/ ٨٧، والدر المصون ١٠/ ٥٧٤ .

(إلى ربها) متعلق بـ (ناظرة). وقد سوّغ الابتداء بالنكرة هنا كونه دالاً على التفصيل كما في قول امرئ القيس[1]:

فلمّا دنوتُ تسدَّيتُها   فثوبٌ لبستُ وثوبٌ أجرٌّ

٣ - أن يكون (وجوهٌ) مبتدأ، وخبره محذوف، و(ناضرةٌ) صفة، والتقدير: ثَمَّ وجوهٌ ناضرةٌ. و(ناظرةٌ) صفة ثانية.

هذه أهم الأقوال فيهما عند مجوزي الرؤية.

وفي كل هذه التوجيهات تحمل (إلى ربها) على أنهما جار ومجرور متعلقان بقوله (ناظرة) أياً كان إعرابه.

التوجيه الثاني: توجيه من يمنع رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، وهم المعتزلة ومن وافقهم من الإمامية والخوارج.

وتم توجيه الآيتين عند هؤلاء على الأقوال التالية:

١ - أن (إلى) اسمٌ مضاف إلى (ربها)، وهو واحد (الآلاء) وهي النّعم كقوله تعالى ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن ٥٥/ ١٣]، وهي مفعول به مقدم منصوب بـ(ناظرة) بمعنى: منتظرة. والتقدير: وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ منتظرةٌ نعمةَ ربِّها. سواء قيل بأنه من النظر وهو الرؤية أو قيل بأنه من الانتظار[2].

قال عبد الجبار: «إنما هو واحد الآلاء التي هي النعم، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة، ونعمه مترقبة»[3].

---

(١) البيت من المتقارب، وهو في ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - مصر، بدون ط ١٩٩٠، ص ١٥٩، والكتاب ١/ ٨٦، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٤٠. ويروى الشطر الأول: فأقبلت زحفاً على الركبتين. ويروى الثاني: (فثوباً) بالنصب.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤، وشرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦. وأمالي المرتضى ١/ ٣٦، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٥٥، والفريد ٤/ ٥٧٧، والدر المصون ١٠/ ٥٧٦، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم ق ١، ج ١، ص ٢٨٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦.

قال الشريف المرتضى: «أراد به: نعمة ربها؛ لأن الآلاء النعم، وفي واحدها أربع لغات... (إلى) فيه اسم يتعلق به الرؤية ولا يحتاج إلى تقدير غيره»[١].

٢ - أن (إلى) اسم بمعنى (عند)، وإعرابها كما في الوجه قبله. والتقدير: وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ عند ربها ناظرة إما نعمةَ ربها أو عذاب غيرِها، أو منتظرة ثوابَ ربها[٢].

٣ - أن (ناظرة) من نظر العين حقيقة، إلا أن ذلك متجه إلى مضاف محذوف، والتقدير: ناظرة إلى ثواب ربها[٣].

قال عبد الجبار: «الصحيح عندنا أنه تعالى قد أراد النظر إلى ثوابه، وانتظار ثوابه»[٤].

وقال الطوسي: «(ناضرة): أي مشرفة، (إلى) ثواب ربها (ناظرة)»[٥].

٤ - أن (ناظرة) بمعنى التوقع والرجاء والتعطف والرحمة[٦].

قال الأخفش: «يعني - والله أعلم - بالنظر إلى الله، إلى ما يأتيهم من نعمه ورزقه، وقد تقول: واللهِ ما أنظر إلا إلى الله وإليك، أي: أنتظر ما عند الله وما عندك»[٧].

---

(١) أمالي المرتضى ١/ ٣٧.

(٢) ينظر: الصعقة الغضبية ص ٣٩٩.

(٣) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤، ومتشابه القرآن ص ٦٧٤، والمغني لعبد الجبار ٤/ ٢١٣، وفضل الاعتزال له ص ١٥٨، وأمالي المرتضى ١/ ٣٦، والتبيان للطوسي ١٠/ ١٩٧.

(٤) المغني لعبد الجبار ٤/ ٢١٥.

(٥) التبيان للطوسي ١٠/ ١٩٧.

(٦) ينظر: معاني القرآن للأخفش ٢/ ٣٠٤، ٥١٨، وأمالي المرتضى ١/ ٣٦، والكشاف ٤/ ١٦٥، والتفسير الكبير ٣٠/ ٢٠٠.

(٧) معاني القرآن للأخفش ٢/ ٥١٨ .

قال السمين عن هذا التوجيه الذي قد نصره الزمخشري: «والزمخشري تمحّل لمذهب المعتزلة بطريق أخرى من جهة الصناعة النحوية، فقال - بعد أن جعل التقديم في (إلى ربها) مؤذناً بالاختصاص -: والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلانٍ ناظرٌ ما يصنع بي، يريد معنى التوقع والرجاء»[١].

الأثر العقدي:

تقرر هاتان الآيتان مسألة رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، التي تعد «من أشرف مسائل أصول الدين وأجلها، وهي الغاية التي شمّر إليها المشمّرون، وتنافس المتنافسون»[٢].

وقد اختلف فيها موقف الفرق الإسلامية بين الإثبات والنفي كما يصوره الطوفي الصرصري الحنبلي بقوله: «اعلم أن الناس اختلفوا في أن اللّٰه تعالى هل يجوز أن يُرى في الدار الآخرة أو لا ؟ مع إجماعهم على أنه لا يرى في الدنيا:

فذهب أصحابنا[٣] والأشاعرة والكرامية والمجسمة إلى أن رؤية اللّٰه تعالى في الآخرة جائزة.

ومنع ذلك الفلاسفة والمعتزلة بناء على أن كلّ ما لا يكون جسماً أو جوهراً مختصاً بمكانٍ وحيّز لا تمكن رؤيته[٤].

وأما أصحابنا وعامة السلف من الصحابة والتابعين وأهل الحديث، فيعتقدون جوازَ الرؤية مع اعتقادهم أن اللّٰه تعالى في جهة السماء على

(١) الدر المصون ١٠/ ٥٧٦. وينظر: كلام الزمخشري في الكشاف ٤/ ١٦٥.

(٢) شرح الطحاوية ص ١٥٣.

(٣) يعني الحنابلة، إشارة إلى أهل السنة والحديث.

(٤) ينظر: معاني القرآن للأخفش١/ ٢٠٨، ٢/ ٣٠٤، ٥١٨، والعدل والتوحيد للرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد، ١/ ١٣٣، ومتشابه القرآن ٦٧٤، وتنزيه القرآن ٤٤٢، والمغني لعبد الجبار ٤/ ١٩٧- ٢١٧، وشرح الأصول الخمسة ص٢٣٢-٢٧٧، وأمالي المرتضى ١/ ٣٦.

العرش، وأنه مع ذلك ليس بجسم[(١)] ولا جوهر ولا عرض[(٢)].

وأما الأشاعرة فيعتقدون ذلك مع اعتقادهم أنه ليس في جهة أصلاً، ولذلك احتاجوا إلى أن فسّروا المراد بالرؤية بأن توجد حالةٌ نسبتها في الانكشاف والظهور إلى ذات الله تعالى كنسبة الحالة المسماة بالإبصار والرؤية إلى المرئيات المشاهدة[(٣)]. وهو شغَبٌ وعدول عن الحقيقة.

وأما الكرّامية والمجسّمة فإنما يجوّزون رؤية الله تعالى لاعتقادهم أنه جسم متحيّز في مكان، ولولا ذلك لامتنع وجوده عندهم، فضلاً عن رؤيته، وهو كفرٌ محضٌ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الدليل على المسألة عقلي من وجوه كثيرةٌ ونقليٌّ من الكتاب والسنة نقلاً مستفيضاً يقرب من التواتر. نقل ذلك من نَقَلةِ الصِّحةِ من أئمة الحديث. وليس غرضنا هنا استيفاء أدلة المسألة، إذ

---

(١) قد سبق أن السلف يفصّلون في هذه الألفاظ، فلا يثبتونها ولا ينفونها حتى يستفصلوا من المراد بها. تنظر المسألة ذات الرقم (٤٨) والفصل الخامس من هذا البحث.

(٢) ينظر رأي أهل السنة والجماعة في: الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكّوا فيه من متشابه القرآن وتأوّلوه على غير تأويله، للإمام أحمد بن حنبل ت (٢٤١)، تصحيح: إسماعيل الأنصاري، منشورات رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء- الرياض، بدون ط وتاريخ، ص٢٠، ٤٤، والرد على الجهمية، لأبي سعيد الدارمي ت (٢٨٠) تحقيق: بدر البدر، دار ابن الأثير- الكويت، ط الثانية ١٤١٦ص١٠٢-١٢٩، ونقض عثمان بن سعيد، للدارمي ص ١٦٦-١٧٤، ٥٢٣-٥٣٤، وتفسير الطبري ٢٩/ ٢٢٨-٢٣٠، والإبانة للأشعري ص ٥٨-٧١، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤-٩٢، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ٢٦٣، ومجموع الفتاوى ٦/ ٤٨٥، ومنهاج السنة ١/ ٢٨٨، وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ٤٠٤-٤٣١، والصواعق المرسلة ١/ ١٩٣، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ٤٠٢-٤٧٧، وتفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٥٠، وشرح الطحاوية ص ١٥٣-١٦٣، وإتمام المنة بشرح اعتقاد أهل السنة ٧٥-٩٣، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ٢/ ٥ - ١٥٧ودلالة القرآن والأثر على رؤية الله بالبصر، تأليف د/ عبد العزيز بن زيد الرومي، مكتبة المعارف - الرياض، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٢٧، وما بعدها.

(٣) ينظر: تمهيد الأوئل للباقلاني ص ٣٠١-٣١٧، والإرشاد للجويني ١٧٦-١٨٦، والاقتصاد للغزالي ٤١-٤٨، والتفسير الكبير للرازي ٣٠/ ٢٠٠-٢٠٣.

ذلك يطول، وإنما الغرض إيراد الأدلة من الكتاب والسنة المتعلقة بالعربية»[١].

وما قرره أهل السنة والجماعة هو المتواتر في الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح عليه بأن هذه الوجوه الحسنة من النعيم «تنظر إلى ربها نظراً... تنظر إلى الخالق، وحُقَّ لها أن تنْضَرَ وهي تنظر إلى الخالق»[٢].

قال أبو جعفر النحاس: «حدثنا عبد اللّه بن أحمد بن عبد السلام سمعت محمد بن يحيى النيسابوري يقول: السنةُ عندنا، وهو قول أئمتنا: مالك بن أنس وأبي عبد الرحمن بن عمر، والأوزاعي وسفيان بن سعيد الثوري وسفيان بن عيينة الهلالي وأحمد بن حنبل، وعليه عَهِدَنا أهلَ العلم أن الله ﷻ يُرى في الآخرة بالأبصار، يراه أهل الجنة، فأما سواهم من بني آدم فلا، قال: والحجة في ذلك أحاديث مأثورة عن النبي ﷺ... قال أبو جعفر: فهذا كلام العلماء في كل عصرٍ المعروفين بالسنة حتى انتهى ذلك إلى أبي جعفر محمد بن جرير فذكر كلام من أنكر الرؤية واحتجاجه وتمويهه وردّ عليه وبيّنه»[٣].

وقال الحافظ ابن كثير: «وقد ثبتت رؤية المؤمنين لله ﷻ في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها... وهذا بحمد اللّه مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام وهداة الأنام»[٤].

ومع إثبات الأشاعرة للرؤية إلا أن ذلك مقيّد عندهم بأنه: يرى لا في جهة.

---

(١) الصعقة الغضبية ص ٣٩٦-٣٩٧.

(٢) تفسير الطبري ٢٩/ ٢٢٨ .

(٣) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٧-٨٨ .

(٤) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٥٠.

قال الغزالي: «ندعي أن الله تعالى مرئيٌّ، خلافاً للمعتزلة... فأردنا أن نبيّن كيف يجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية»[١].

وهذا من المواضع التي أُخذت في تناقض مذهب الأشاعرة واضطرابه، ومعارضته صحة النقل وصراحة العقل، وأن ذلك ما هو إلا «شغَبٌ وعدول عن الحقيقة»[٢].

قال ابن تيمية: «دلالة الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة على شيئين: على رؤية الله تعالى، وعلى أنه في الجهة»[٣].

وقال شارح الطحاوية: «ومن قال: يرى لا في جهة فليراجع عقله ! فإما أن يكون مكابراً لعقله أوفي عقله شيء. وإلا فإذا قال: يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، ردّ عليه كل من سمعه بفطرته السليمة»[٤].

المناقشة:

لقد وقف معربو أهل السنة حول هذه الآية مستنصرين للمذهب الحق في مسألة رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة بالأدلة النحوية الصناعية والأدلة الأثرية النقلية، مبددين محاولات المعتزلة في صرفها عن هذه الدلالة القطعية.

وأطال بعضهم النقاش في هذه المسألة، حتى إن أبا جعفر النحاس ناقشها في طيات تسع صفحات من كتابه إعراب القرآن، ومما قال فيها: «ونحن نذكر الاحتجاج في ذلك من قول الأئمة والعلماء وأهل اللغة إذ كان أصلاً من أصول السنة، ونذكر ما عارض به أهل الأهواء»[٥].

---

(١) الاقتصاد ص ٤١.

(٢) الصعقة الغضبية ص ٣٩٦-٣٩٧.

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٤٠٤. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨١) من هذا البحث.

(٤) شرح الطحاوية ص ١٦٠.

(٥) إعراب القرآن ٥/ ٨٤.

كما عرض كثير منهم هذا النقاش بأسلوب السبر والتقسيم بذكر ما يحتمله قوله (ناظرة)، موضحين بطلان الاحتمالات الاعتزالية لصرفها عن الدلالة على النظر الحقيقي الذي تدل عليه الآية الكريمة، ومن هذه الاحتمالات ما يلي:

أولاً: حمل النظر على معنى الانتظار:

وهذا أهم التوجيهات الاعتزالية تقريباً، ويقوم على إجراء الآية على ظاهرها التركيبي، ثم صرف دلالة مادة (نظر) من نظر العين ورؤيتها إلى معنى الانتظار أوالتوقع كما في قوله تعالى ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾ [يس ٣٦/٤٩]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد ٥٧/ ١٣]، وغير ذلك.

وقد ردّ أهل السنة هذا التحريف لدلالة هذه المادة بأوجه منها:

١ - أن لفظ النظر المقرون بحرف الجر (إلى) يفيد في الوضع الرؤية الحقيقية بالعين دون احتمال شيء آخر كالانتظار أو نحوه. كما قرره علماء العربية وتعقبوا من صرفه إلى الانتظار بالتخطئة(١).

قال أبو جعفر النحاس: «أما قول من قال: معناه: منتظرة فخطأ. سمعت علي بن سليمان(٢) يقول: [لا يقال](٣): نظرت إليه بمعنى انتظرته، وإنما يقال: نظرتُه، وهو قول إبراهيم بن محمد بن عرفة(٤) وغيره ممن يوثق بعلمه»(٥).

---

(١) ينظر: الاختلاف في اللفظ والرد على المشبهة ص ٣٠.

(٢) هو الأخفش الصغير أبرز شيوخ النحاس.

(٣) زيادة ضرورية لاستقامة الكلام.

(٤) يعني: نفطويه العالم اللغوي المعروف ت (٣٢٣). ينظر: إنباه الرواة للقفطي ١/ ٢١١، ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس أحمد بن محمد بن خلكان ت (٦٨١)، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ١٤١٤، في ١/ ٤٧.

(٥) إعراب النحاس ٥/ ٨٤.

وقال الأزهري: «من قال: إن معنى قوله: (إلى ربها ناظرة) بمعنى منتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشيء، بمعنى انتظرته، إنما تقول نظرت فلاناً أي: انتظرته، ومنه قول الحطيئة[1]:

وقد نظرتكم أبناءَ صادرةٍ للوردِ طال بها حوزي وتنْساسي

فإذا قلت: نظرت إليه لم يكن إلا بالعين»[2].

وقال مكي: «(إلى) تصحب نظر العين، ولا تصحب نظر الانتظار. فمن قال: إن (ناظرة) بمعنى: منتظرة، فقد أخطأ في المعنى والإعراب، ووضعَ الكلام في غير موضعه»[3].

٢ - أن النظر إذا ذكر مع الوجه فيعني الرؤية حقيقة.

قال أبو الحسن الأشعري: «ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب فقالوا: انظر في هذا الأمر بقلبك، لم يكن معناه نظر العينين، ولذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب»[4]. وقال الباقلاني: «والنظر في كلام العرب إذا قُرن بالوجه، ولم يُضف الوجه الذي قُرن بذكره إلى قبيلة ولا عشيرة، وعُدّي بحرف الجر، ولم يعد إلى مفعولين، فالمراد به النظر بالبصر، لا غير ذلك، ألا ترى إلى قولهم: انظر إلى زيد بوجهك، يعنون بالعين التي في وجهك»[5].

---

(١) البيت من البسيط، وهو في ديوان الحطيئة، برواية وشرح ابن السكيت ت (٢٤٦)، تحقيق: د/ نعمان محمد طه، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٧، ص ٤٦، والاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٣٠. وفي الديوان بدل (أبناء) قوله (إعشاء) وقال ابن السكيت «ويروى: أبناء»، وبدل (للورد) قوله (للخِمْس).

(٢) تهذيب اللغة (نظر) ١٤/ ٣٧١.

(٣) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٢.

(٤) الإبانة ص ٥٨. وينظر: الاعتقاد للبيهقي ص ١٢٦.

(٥) تمهيد الأوئل ص ٣٠٣.

٣ - أن حمله على الانتظار خلاف دلالة الآية على تكريم هذا القسم من العباد بنضرة وجههم وتنعمها لما هي فيه من النعيم، ذلك أن من انتظر شيئاً لم يكن قد حلّ فيه، كما أن من انتظر شيئاً فقد تكدر وتنغص بهذا الانتظار.

قال أبو الحسن الأشعري: «إن نظر الانتظار لا يكون في الجنة؛ لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، من العيش السليم والنعيم المقيم، وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببالهم شي أتوا به مع خطوره ببالهم».

ثانياً: حمل (إلى) على الاسمية بمعنى (نعمة):

وقد كشف معربو أهل السنة مدى الانحراف في هذا التوجيه، وذلك أن «كون (إلى) حرف جر و(ربها) مجروراً بها هو المتبادر للذهن»[1] مما يعني أن حملها على الاسمية ضرب من التعسف والتكلف.

قال مكي: «وقد ألحد بعض المعتزلة في هذا الموضع، وبلغ به التعسف والخروج عن الجماعة إلى أن قال: إن (إلى) ليست بحرف جرّ، إنما هي اسمٌ، واحد[2] (آلاء)، و(ربها) مخفوض بإضافة (إلى) إليه، لا بحرف الجر، والتقدير عنده: نعمةَ ربها منتظرة. وهذا محال في المعنى؛ لأنه تعالى قال ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ أي ناعمة، فقد أخبر أنها ناعمة، قد حلّ النعيم بها، وظهرت دلائله عليها، فكيف ينتظر ما أخبر اللّه أنه حالّ فيها، إنما يُنتظر الشيء الذي هو غير موجود فيها، فأما أمرٌ موجود حالٌ، فكيف ينتظر؟! وهل يجوز أن تقول: أنا أنتظر زيداً، وهو معك لم يفارقك، ولا يؤمّل مفارقتك؟ هذا جهل عظيمٌ من متأوله»[3].

---

(١) الدر المصون ١٠/ ٥٧٦.

(٢) في المطبوع (واحده آلاء)، وهذا لا يستقيم.

(٣) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٢.

ثالثاً: حمل الآية على تقدير مضاف:

وهذا أيضاً مظهر من مظاهر صرف النصوص عن حقيقة دلالتها القريبة إلى مجازات بعيدة كما هو منهج أهل الكلام في كثير من المواقف.

ودعوى حذف المضاف على إطلاقه مسلك خطير في تغيير كثير من دلالات الكلام مما يؤدي إلى فساد الخطاب وتشعب الدلالات لتعدد احتمالات التقدير، وخضوعها لهوى المؤوّل وخلفيته العقدية، ولهذا فإن ادعاء حذف المضاف بلا دليل ولا ضرورة «نقض لكلام العرب، وفيه اختلاط المعاني ونقضها»[(١)]، كما سيأتي عرض ذلك في تناول هذه الظاهرة في باب الإضافة عقب هذه المسألة.

قال الأشعري: «فإن قال قائل: لم لا تقولون: إن قوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ إنما أراد إلى ثواب ربها ناظرة؟.

قيل له: ثواب الله ﷻ غيره تعالى، والله تعالى قال ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ولم يقل: إلى غيره ناظرة، والقرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره. ألا ترى أن الله ﷻ قال: صلّوا لي واعبدوني، لم يجز أن يقول قائل: إنه أراد غيره، ويزيل الكلام عن ظاهره، فلذلك لما قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ لم يجز لنا أن نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة»[(٢)].

وقال أبو جعفر النحاس: «وأما من قال: إن المعنى إلى ثواب ربِّها فخطأ أيضاً على قول النحويين الرؤساء؛ لأنه لا يجوز عندهم ولا عند أحد علمته: نظرتُ زيداً، بمعنى: نظرت غلامه أو ثوابه»[(٣)].

---

(١) تأويل مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٢.

(٢) الإبانة ص ٦٠. وينظر: الاعتقاد للبيهقي ص ١٢٦.

(٣) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤.

ومع بطلان التقدير للمضاف معنى وصناعة، إلا أنه لو سلّم به جدلاً فإنه لا يعارض المذهب الحق في إثبات الرؤية ذلك أن أعظم الثواب المنتظر هو النظر إليه تعالى(١).

وبهذا يتضح أن محاولات المعتزلة لم تفلح في تعطيل دلالة هذه الآية على مسألة الرؤية. بل كانت مجرد محاولات «لصرف اللفظ عن ظاهره المراد إلى معنى فيه تكلف غير مقبول»(٢).

قال ابن القيم: «وأنت إذا أجَرتَ هذه الآية من تحريفها عن مواضعها والكذب على المتكلم بها سبحانه فيما أراده منها وجدتها منادية نداء صريحاً، أن اللّه سبحانه يُرى عياناً بالأبصار يوم القيامة، وإن أبيت إلا تحريفها الذي يسميه المحرفون تأويلاً فتأويل نصوص المعاد والجنة والنار والميزان والحساب أسهل على أربابه من تأويلها. وتأويل كل نص تضمنه القرآن والسنة كذلك، ولا يشاء مبطل على وجه الأرض أن يتأول

---

(١) ولعله يحمل على هذا ما نقله الطبري في تفسيره٢٩/ ٢٢٩عن مجاهد رحمه اللّه من أكثر من طريق أنه يقول: (تنظر ثواب ربها).

ولا ريب أن هذا يعدّ خروجاً من مجاهد على إجماع السلف من الصحابة والتابعين في توجيه الآية. بل إن الطبري قد نقل بعد ذلك عن ابن عمر أثراً في تقرير الرؤية برواية مجاهد نفسه. ويحمل ذلك على أن «هذا اجتهاد منه رحمه اللّه في تفسير الآية، وليس هو من نفاة الرؤية، بل مذهبه مذهب السلف في إثبات رؤية المؤمنين لربهم تعالى، كما ورد عنه في قوله تعالى ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس ١٠/ ٢٦] تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه اللّه الكريم». موقف المتكلمين ١/ ٢٥٨. وينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٥٠، والتفسير اللغوي ص٤٦، ٥١١، واختلاف المفسرين للفنيسان ص ٤٠-٤١.

قال أبو سعيد الدارمي: «واحتج محتج منهم - أي من المعتزلة - بقول مجاهد ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ قال: تنظر ثواب ربها. قلنا: نعم تنظر ثواب ربها، ولا ثواب أعظم من النظر إلى وجهه تبارك وتعالى. فإن أبيتم إلا تعلقاً بحديث مجاهد هذا، واحتجاجاً به دون ما سواه من الآثار، فهذا آية شذوذكم عن الحق، واتباعكم الباطل؛ لأن دعواكم هذه لو صحت عن مجاهد على المعنى الذي تذهبون إليه، كان مدحوضاً القول إليه، مع هذه الآثار التي قد صحت فيه عن رسول اللّه ﷺ وأصحابه وجماعة التابعين». الرد على الجهمية ص ١٢٨.

(٢) التفسير والمفسرون ١/ ٢٠١.

النصوص ويحرفها عن موضعها إلا وجد إلى ذلك من السبيل ما وجده متأول مثل هذه النصوص، وهذا الذي أفسد الدين والدنيا»[(١)].

بل إن معربي المعتزلة أنفسهم يقرّون بأن بعض تلك التأويلات الاعتزالية «غريب»، وفيها «عدول عن الظاهر»، و«يفتقر إلى تقدير محذوف»[(٢)].



(١) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ٤١٤، وينظر: بدائع التفسير ٥/ ٨٦.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٣٦-٣٧.

باب الإضافة



المسألة السادسة والستون
حذف المضاف

تمهيد:

يعد الحذف بوصفه «إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام»[١] ظاهرة لغوية مشتركة بين اللغات البشرية سواء عن طريق حذف بعض المفردات المتكررة في الكلام، أو عن طريق حذف ما يمكن أن يستغنى عنه بفهم السامع اعتماداً على القرائن اللفظية أو العقلية.

وتبرز هذه الظاهرة في اللغة العربية بصورة جلية؛ لأن «الإيجاز يشكِّل واحداً من أقوى الظواهر وأكثرها اتساعاً وأصالة في اللغة العربية؛ لأن من شأن العرب الإيجاز وتقليل الكثير إذا عرف معناه»[٢]، ولهذا «فقد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة»[٣]. وقد عّد من «عادة العرب الحسنة في خطابها أنهم يحذفون من الكلام ما يكون المذكور دليلاً عليه اختصاراً، كما أنهم يوردون الكلام بزيادة تكون مبالغة في تحقيق المعنى»[٤].

---

(١) النكت في إعجاز القرآن، تأليف: أبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت (٢٩٦)، مطبوع ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف- القاهرة بدون تاريخ، ص٧٠.

(٢) دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، إعداد: محمد المالكي، وزارة الأوقاف المغربية - المغرب، بدون ط ١٤١٧، ص ٣٣٤.

(٣) الخصائص ٢/ ٣٦٠.

(٤) الحقيقة والمجاز، لشيخ الإسلام ابن تيمية - ضمن مجموع الفتاوى - جمع ابن قاسم، نشر وزارة الشؤون الإسلامية ١٤١٦، ٢٠/ ٤٦٦.

ولقد لقيت هذه الظاهرة عناية علماء العربية على اختلاف اهتماماتهم ومستويات تناولهم، إذ كانت حاضرة في الدرس اللغوي والنحوي والصرفي والصوتي والبلاغي والأدبي وغير ذلك تنظيراً وتطبيقاً في الكشف عن أسبابها وأنواعها وقيودها، وأوجه الفصاحة فيها.

وإذا كانت مناقشة هذه الظاهرة تتسم بطبيعة خاصة في كل فنٍ من هذه الفنون فإنها لا تخلو من نقاط تلاقٍ واشتراك بينها(١).

ومن ذلك اشتراط الدليل اللفظي أو الحالي على هذا العنصر المحذوف من الكلمة أو الجملة.

ويضيف النحويون فيما يخص الحذف في التركيب شروطاً أخرى أوصلها بعضهم إلى ثمانية(٢)، وهي:

١ - وجود الدليل الحالي أو المقالي، أو الصناعي على هذا المحذوف.

٢ - ألا يؤدي الحذف إلى اللبس.

٣ - ألا يؤدي الحذف إلى نقض الغرض كما لو وقع اللفظ مؤكداً.

٤ - ألا يكون المحذوف كالجزء.

٥ - ألا يؤدي الحذف إلى اختصار المختصر.

٦ - ألا يكون المحذوف عاملاً ضعيفاً.

٧ - ألا يكون المحذوف عوضاً عن شيء.

---

(١) ينظر: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، وأثرها في الدراسات البلاغية، د/ محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الثانية ١٤٠٨، ص١٥١-١٦٤، وظاهرة التأويل في الدرس النحوي، أ.د/ الخثران ص ١٣١.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ٧٨٦-٧٩٥، وظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، تأليف د/ طاهر سليمان حموده، الدار الجامعية - الأسكندرية، بدون ط وتاريخ، في ١٠٣-١٣٥، وظاهرة التأويل في الدرس النحوي، د/ عبد الله بن حمد الخثران، النادي الأدبي - الرياض، ط الأولى ١٤٠٨، ص ١٣٣- ١٤٨، وظاهرة التخفيف في النحو العربي د/ أحمد عفيفي ص ٢٧٦.

٨ - ألا يؤدي الحذف إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه.

وإذا كان بعض هذه الشروط محلَّ نقاش واعتراض من بعض النحويين فإن اشتراط الدليل وأمن اللبس هما محل اتفاق بينهم في ذلك، إذ إن أولهما مفضٍ إلى ثانيهما.

الحذف في القرآن الكريم:

لقد كان القرآن الكريم هو النصّ الرفيع العاكس لهذه الظاهرة وغيرها من الظواهر اللغوية، بوصفه نازلاً بهذه اللغة الشريفة، وموصوفاً في أكثر من موضع بأنه قرآن عربي. ولهذا فإن «الواجب أن تكون معاني كتاب اللَّه المنزّل على نبينا محمد ﷺ لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائماً، وإن باينه كتاب اللَّه بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان... فإذا كان ذلك كذلك فبين إذ كان موجوداً في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال...والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عما يحذف، وإظهار ما حظه الحذف أن يكون ما في كتاب اللَّه المنزل على نبيه محمد ﷺ من ذلك في كل ذلك له نظيراً، وله مثلاً وشبيهاً»(١).

وبهذه الآلية القياسية كان منهج علماء الإسلام في بيانهم معاني القرآن الكريم وتفسيره عن طريق الكشف عن مفرداته وصيغه ودلالاتها، والعلاقة بين هذه المفردات ظاهرها ومخفيها.

ومن ذلك ظاهرة الحذف، حيث تعامل العلماء مع نصوص القرآن بإقرار هذه الظاهرة فيه بأسبابها وأنواعها وقيودها. إذ «المحذوفات في كتاب اللَّه تعالى لعلم المخاطبين بها كثيرة جداً، وهي إذا أُظهرت تم بها الكلام، وحذفها أوجز وأبلغ»(٢)، وفي المقابل ظهرت محاولة الاجتهاد

---

(١) تفسير الطبري ١/ ١٢.

(٢) الرد على النحاة، لأبي العباس أحمد القرطبي (ابن مضاء) ت (٥٩٢)، تحقيق: د/ محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام- القاهرة، ط الأولى ١٣٩٩، ص ٧٢.

في تقدير هذا المحذوف والتماس الدليل على هذا التقدير أو ذاك.

- حذف المضاف:

ويعدّ المضاف - حذفه وتقديره - أبرز أجزاء الجملة القرآنية التي جرى حولها النقاش في كثير من المواضع تأييداً واعتراضاً، وذلك بتأثير الخلفية العقدية في كثير من جوانب هذا النقاش.

وذلك أن معربي أهل الكلام ومفسريهم يلجأون إلى دعوى حذف المضاف كثيراً في مسلك من مسالك المنهج الكلامي القائم على تأويل النصوص المتعارضة مع الأصول العقدية والمقدمات الكلامية المتقررة سلفاً. فهو الباب الذي ولج منه أهل الكلام لتعطيل كثير من الصفات والتعامل مع الآيات التي يعارض ظاهرها أصولهم الكلامية صراحة.

وقد عدّ حذف المضاف وتقديره ضرباً من ضروب التفسير.

قال العز بن عبد السلام: «من ضروب التفسير وأحكامه تعيّن المضاف المحذوف. ومنه ترجيح بعض المضافات المحذوفة على بعض. ومنه استواء المضافات من غير ترجيح»[1].

كما أنه عند كثير من النحويين والبلاغيين لون من ألوان المجاز، الذي «ظلّ محوراً أساساً لجل الدراسات المعنية بظاهرة تأويل النصوص النقلية، بصرفها عن معانيها الراجحة إلى معانٍ مرجوحة بأثر عقدي»[2].

ووجه كونه من المجاز أن فيه نقل الكلمة من حكم كان لها إلى حكم ليس بحقيقة فيها، فآل التركيب إلى المجاز بعد الحقيقة[3].

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ٣٣٨.

(٢) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٦٩٦.

(٣) دخول الحذف في باب المجاز مسألة خلافية بين اللغويين والبلاغيين والأصوليين، فيرى جمهورهم أنه مسلك من مسالك المجاز، ويرى آخرون أنه ليس من المجاز.
قال السمين: «وهذا على خلاف في المسألة: هل الإضمار من باب المجاز أو غيره؟. المشهور أنه قسم منه، وعليه أكثر الناس». الدر المصون ٦/ ٥٤٤. =

قال الشريف المرتضى: «وأنت إذا تأملت ضروب المجازات التي يتصرف فيها أهل اللسان في منظومهم ومنثورهم وجدتها كلها مبنية على الحذف والاختصار»(١).

وقال الرازي: «حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه هو مجاز مشهور»(٢).

وقد عدّ عزّ الدين بن عبد السلام في كتابه الذي ألفه في المجاز أن «الحذف أنواع: أحدها: حذف المضافات، وله أمثلة كثيرة»(٣).

فهو شامل لأنواع المجاز الثلاثة التي أشار إليها ابن السيِّد البطليوسي بقوله: «إن المجاز ثلاثة أنواع: - نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة.

- ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من إعراب وغيره.
- ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض»(٤).

ولقد كان أبو علي الفارسي ممن يرى قياسية الحذف والاتساع فيه، فهو يرى أن «فشوا هذا في اللغة وكثرته واشتهاره فيها أظهر وأوضح من أن يخفى على المبتدئين بالنظر في اللغة، فضلاً عن المتوسطين ومن جاوزهم. وفي التنزيل من هذا ما لا يكاد يضبط كثرة»(٥).

= وقال ابن عطية: «وحذف المضاف هو عين المجاز وعُظْمُه، هذا مذهب سيبويه وغيره من أهل النظر، وليس كل حذف مجازاً». المحرر الوجيز ٣/ ٢٧١. وينظر: أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ص ٤١٦. والإشارة إلى الإيجاز، في أنواع المجاز ص ١١، ٢٠، ١٩٣، والإيضاح في علوم البلاغة ص ٣٢٨، والكوكب الدري للأسنوي ص ٤٣٢، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٢٧٤، ٣/ ١٠٣.

(١) أمالي المرتضى ٢/ ٣١١.

(٢) التفسير الكبير ٥/ ١٨٢.

(٣) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ١١، وينظر: ص ١٩٣-٣١٣.

(٤) التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين ص ٥٣.

(٥) الأغفال ص ٨٠٨.

وقد قال هذا في معرض رده على الزجاج السني في منعه القياسية في حذف المضاف، لأن التوسع فيه مما لا يعرفه أهل اللغة(١).

وسار على أثر أبي علي تلميذه ابن جني فكان - بحق - من أكثر المتحمسين لتقرير هذا المنهج الكلامي القائم على دعوى قياسية حذف المضاف في كل موضع وأنه من باب المجاز الذي يدل على شجاعة العربية، وذلك في مواضع مختلفة من كتبه(٢).

قال في معرض الرد على أبي الحسن الأخفش الذي يرى عدم قياسيّته: «واعلم أن جميع ما أوردناه في سعة المجاز عندهم واستمراره على ألسنتهم يدفع دفع أبي الحسن القياس على حذف المضاف وإن لم يكن حقيقة. أوَلا يعلم أبو الحسن كثرة المجاز غيره، وسعة استعماله وانتشار مواقعه، كقام أخوك، وجاء الجيش، وضربت زيداً، ونحو ذلك، وكل ذلك مجاز لا حقيقة، وهو على غاية الانقياد والاطراد. وكذلك حذف المضاف مجاز لا حقيقة، وهو مع ذلك مستعمل.

فإن احتجّ أبو الحسن بكثرة هذه المواضع نحو: قام زيد، وانطلق محمد، وجاء القوم ونحو ذلك، قيل له: وكذلك حذف المضاف قد كثر، حتى إن في القرآن - وهو أفصح الكلام - منه أكثر من مائة موضع، بل ثلاثمائة موضع، وفي الشعر ما لا أحصيه»(٣).

وقال أيضاً: «حذف المضاف أوسع وأفشى، وأعم وأوفى»(٤).

بل وصلت به المغالاة أن يدعي أنه في كل آية من آيات القرآن حيث يقول: «وقلّت آية تخلو من حذف المضاف، نعم، وربما كان في

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٧٤.

(٢) ينظر: الخصائص١/ ١٩٢، ١٩٣، ٢/ ٢٨٤، ٣١٢-٣١٤، ٣٦٢-٣٦٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٥١-٤٥٣، والمحتسب ١/ ١٨٨، ومغني اللبيب ص ٧٨٨، وهمع الهوامع ٤/ ٢٩٠.

(٣) الخصائص ٢/ ٤٥١-٤٥٢.

(٤) الخصائص ٢/ ٢٨٤.

الآية الواحدة من ذلك عدة مواضع»[١].

ويلاحظ أن هذا الاستقراء لهذه الظاهرة عند ابن جني كان تدريجياً في بيان سعته وكثرته كما سبق من أقواله السابقة حتى يصل إلى نتيجة مفادها أن ظاهرة حذف المضاف لا يمكن حصرها وعدها كثرة.

قال في المحتسب: «وحذف المضاف في القرآن والشعر وفصيح الكلام في عدد الرمل سعة، وأستنفر الله. وربما حذفت العرب المضاف بعد المضاف مكرراً، أنساً بالحال ودلالة على موضوع الكلام»[٢].

المناقشة[٣]:

يعدُّ حذف المضاف مظهراً من مظاهر النظرة البَعْدِيَّة للغة عند أهل الكلام، ذلك أنه لما تقرر في أصولهم نفي كثير من الصفات الإلهية، وحقائق الغيب التي تصادم - في زعمهم - المسلمات العقلية، وقد جاء ذلك في ظاهر القرآن الكريم اضطروا إلى صرف هذه النصوص عن ظاهرها وذلك بتأويلها بمسالك عدة، من أبرزها دعوى أن هذه النصوص جاءت على إسناد حقائقها إلى غير من هي له من باب التوسع والمجاز، وذلك بحذف مضاف إلى هذا المسند إليه.

وبعد أن أجروا هذا المنهج مع نصوص القرآن الكريم تعيّن عليهم أن يؤصّلوا هذا المنهج لغوياً ونحوياً، فجاءت نظرية قياسية حذف المضاف. حتى جاءت الرؤية الغالية من ابن جني بشرع الباب على مصراعيه في هذه القياسية حتى يعدّه سائغاً في كل كلام طالما فهمه السامع.

---

(١) الخصائص ١/ ١٩٢.

(٢) المحتسب ١/ ١٨٨.

(٣) مع أهمية هذا الموضوع وخطورته في باب العقائد، واستغلال أهل الكلام له، لم أقف على دارسات وبحوث تجلي هذه الظاهرة وتذكر مواقف النحويين والمعربين، وتسوق الضوابط والقيود فيها، إلا عبارات متفرقة في كتب السلف وبعض الخلف. فاستعنت الله في جمعها وتنظيمها فيما بدا في هذه الفقرة.

قال ابن جني: «فإن قيل: يجيء من هذا أن تقول: ضربت زيداً، وإنما ضربت غلامه وولده.

قيل: هذا الذي شنّعتَ به بعينه جائز، ألا تراك تقول: إنما ضربتَ زيداً، بضربك غلامه، وأهنته بإهانتك ولده. وهذا باب إنما يصلحه ويفسده المعرفة به. فإن فهم عنك في قولك: ضربت زيداً أنك إنما أردت بذلك: ضربت غلامه أو أخاه، ونحو ذلك جاز، وإن لم يفهم عنك لم يجز»[١].

وهذه الرؤية الغالية مدفوعة في منهج أهل السنة القائم على إجراء النصوص على ظاهرها دون الحاجة إلى تأويلها عن هذا الظاهر بلا دليل ولا ضرورة.

ومما تمسك به أهل السنة في دفع هذا المنهج ما يأتي:

أولاً: أن حذف المضاف مقصور على السماع في كثير من جوانبه عند المحققين من أهل العربية. فهذا أبو الحسن الأخفش - مع اعتزاليته - ينكر التوسع في قياس حذف المضاف[٢]. وكان «لا يرى القياس عليه»[٣].

وهذا أبو إسحاق الزجاج يرد على من زعم حذف المضاف في بعض المواضع بأنه «خطأ لا يعرفه أهل اللغة»[٤].

وقال أبو جعفر النحاس عن حذف المضاف في المسألة التي قبلها بأنه «خطأ أيضاً على قول النحويين الرؤساء؛ لأنه لا يجوز عندهم ولا عند أحد علمته: نظرتُ زيداً، بمعنى: نظرت غلامه أو ثوابه»[٥].

---

(١) الخصائص ٢/ ٤٥٢.

(٢) ينظر: الخصائص ٢/ ٢٨٤، ٣٦٢، ٤٥٢، ٤٥١، ٤٥٢، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٢٤، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ١٤٦.

(٣) الخصائص ٢/ ٣٦٢.

(٤) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٧٤.

(٥) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤.

كذلك غيرهم من أئمة العربية قد تتبعوا هذه الظاهرة في النصوص الفصيحة وبينوا وجه الحذف فيها، وربطوا ذلك بالوضوح وفهم السامع وقيام القرينة دون أن يشرعوا الباب في قياسية هذا الحذف. «ومن يتصفح كتاب سيبويه يجده ينص في مواضع كثيرة على ضرورة الحذف لأسباب داخلة في فن البلاغة مثل التخفيف والإيجاز والسعة، ويبين أن العرب قد جرت عادتها على الحذف، وحبذته في غير موضع ولغتها تشهد بذلك، ويذكر أن الحذف لا يكون مطلقاً حيث أردنا الحذف، وإنما يكون إذا كان المخاطب عالماً به فيعتمد المتكلم على بديهة السامع في فهم المحذوف، ولابد في هذا المحذوف أن يكون معلوماً لدى السامع، وأنه سيفطن إليه لدلالة الكلام عليه، ومن ذلك حذف المضاف إذا لم يلتبس على المخاطب، وكان الكلام مفهوماً»[١].

قال السيوطي: «فإن جاز استبداده به (أي المضاف إليه بالحكم) اقتصر فيه على السماع ولم يقس، خلافاً لابن جني في قوله بالقياس مطلقاً، فأجاز: جلست زيداً، على تقدير: جلوس زيد»[٢].

ثانياً: أنه لا يسوغ الحذف إلا بقيام الدليل القاطع والقرينة الحقيقية على المحذوف بالإجماع؛ لأنه يكون «فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته»[٣]، ومخالفة لسنن كلام العرب، وصرف للكلام عن حقيقته إلى غيرها تجوزاً بغير حاجة، ومن المتقرر أنه «لا حاجة إلى التجوّز في شيءٍ يصح أن يكون حقيقة بنفسه»[٤].

وقد شرط المبرد في كتاب (ما اتفق لفظه واختلف معناه) لجواز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وجود دليل على المحذوف من

---

(١) أثر النحاة في البحث البلاغي، د/ عبد القادر حسين، دار غريب - القاهرة، دون ط ١٩٩٨، ص ٧٠-٧٣، بتصرف.

(٢) همع الهوامع ٤/ ٢٩٠.

(٣) الخصائص ٢/ ٣٦٠.

(٤) الدر المصون ٨/ ٥٠٧.

عقل أو قرينة، ليكون فيما يبقى دليل على ما يُلقى، وإذا عُدم الدليل امتنع الحذف[١].

وقال أبو الحسن الرماني المعتزلي: «والحذف لا بدّ فيه من خلفٍ يُستغنى به عن المحذوف»[٢]، وقال أيضاً: «إنما يجوز حذف الشيء للاستغناء بدلالة غيره عليه»[٣].

وقال ابن تيمية: «حذف المضاف[٤] يقارنه قرائن، فلا بد أن يكون مع الكلام قرينة تبين ذلك، كما قيل في قوله ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢]. ولو قال قائل: رأيت زيداً، أو لقيته، مطلقاً وأراد بذلك لقاء أبيه أو غلامه لم يجز ذلك في لغة العرب بلا نزاع»[٥].

وإذا كان كذلك فإنه يجب أن يكون هذا الدليل قاطعاً سالماً من كل احتمال، وإلا سقط الاستدلال به، كما هي الحال في كثير من تقديرات المتكلمين لحذف المضاف في كثير من النصوص القرآنية والنبوية حيث يوجهون هذه النصوص على حذف مضاف، ثم يقدرون هذا المضاف دونما دليل معتبر إلا ما تقرر من أصولهم العقدية المستمدة من مقدمات عقلية وفلسفية. فلا دعوى الحذف قامت على الدليل أولاً، ولا دعوى التقدير سلمت من الاعتراض ثانياً.

وهؤلاء المتوسعون في هذا الحذف - على الرغم من تقريرهم هذا القيد للحذف وهو وجود الدليل والقرينة- إلا أنهم كثيراً ما يعمدون إلى مخالفته في محاولتهم صرف النصوص عن ظاهرها.

---

(١) ينظر: ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، تأليف: أبي العباس محمد بن يزيد المبرد ت (٢٨٥)، تحقيق: د/ أحمد محمد سليمان أبو رعد، وزارة الأوقاف في الكويت، ط الأولى ١٤٠٩، ص ٧٧، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ١٤٦.

(٢) الجامع لعلم القرآن، للرماني ل ٧٢، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١٣).

(٣) المرجع السابق ل ٦٧، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١١٢).

(٤) في المطبوع: (المضاف إليه)، وهو خلاف السياق والتمثيل.

(٥) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٧١.

قال العز بن عبد السلام: «والعرب لا يحذفون ما لا دلالة عليه، ولا صلة إليه؛ لأن حذف ما دلالة عليه منافٍ لغرض وضع الكلام من الإفادة والإفهام، وفائدة الحذف تقليل الكلام وتقريب معانيه إلى الأفهام»[١].

ومع هذه المقدمة التي افتتح رحمه اللَّه كتابه بها إلا أنه بالغ في التوسع فيه ودعائه الحذف في آيات القرآن الكريم بصورة متكلفة متعارضة مع فصاحة القرآن وبديع نظمه.

ثالثاً: أن الحذف وإن ساغ في بعض المواضع إلا أنه خلاف الأصل، وما كان خلاف الأصل لا يتسع فيه، بل يضيق نطاقه، ولا يصار إليه إلا عند تعذر الأصل.

قال أبو جعفر النحاس: «ولا يجوز الحذف إلا أن لا يصح الكلام إلا عليه»[٢].

وقال الرماني: «الكلام إذا صحّ معناه من غير حذفٍ، لم يجز تأويله على الحذف»[٣].

وقال الزركشي: «فصل: والحذف خلاف الأصل، وعليه ينبني فرعان:

أحدهما: إذا دار الأمر بين الحذف وعدمه كان الحمل على عدمه أولى؛ لأن الأصل عدم التغيير.

والثاني: إذا دار الأمر بين قلة المحذوف وكثرته كان الحمل على قلته أولى»[٤].

وقال ابن القيم: «إن التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ١١.
(٢) إعراب القرآن ١/ ٤٣٢.
(٣) الجامع لعلم القرآن، ل ٦٨، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١١٢).
(٤) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٠٤.

بدونه، فأما إذا استقام الكلام بدون تقدير من غير استكراه ولا إخلال بالفصاحة كان التقدير غير مفيد، ولا يحتاج إليه، وهو خلاف الأصل»[١].

رابعاً: أن هذا المنهج القائم على قياسية الحذف والتوسع فيه يفضي إلى فقدان المصداقية في الخطاب، وإلى اضطراب السامع في تحديد العلاقة بين اللفظ ومراد المتكلم، كما يؤدي إلى تغيير كثير من دلالات الكلام وتشعبها لتعدد احتمالات التقدير بلا معايير موحدة منضبطة، إنما هو اجتهاد المؤوّل وخلفيته العقدية، وهذا ولا شك فيه «نقض لكلام العرب، وفيه اختلاط المعاني ونقضها»[٢].

ولقد سبق في المسألة قبلها نصوص العلماء عن خطر هذه الدعوى، ومناقضتها لكلام العرب، ومخالفة ظاهر القرآن[٣].

وعليه فإن «كل عملية للحذف يتعطل معها حصول الفهم، وتوقع السامع في الاضطراب واللبس والغموض، فهي عملية باطلة من أساسها . . .فإذا حصل مع الحذف التواء أو تعقيد أو تداخل وخلط في التركيب، فإنه لا يقع التسليم بالقول بالحذف مهما كانت الأحوال والاعتبارات التي من أجلها وقع حذف جزء من الكلام»[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن اللفظ إذا تكرر ذكره في الكتاب، ودار مرة بعد مرة على وجهٍ واحدٍ، وكان المراد به غير مفهومه ومقتضاه عند الإطلاق ولم يُبَيَّن ذلك، كان تدليساً وتلبيساً، يجب أن يصان كلام اللّٰه عنه، الذي أخبر أنه شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، وأنه بيان للناس»[٥].

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة ص ٢٩٠.

(٢) تأويل مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٢.

(٣) ينظر: الإبانة ص٦٠، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤. والاعتقاد للبيهقي ص ١٢٦، ومختصر الصواعق ص ٢٩٠.

(٤) دراسة الطبري للمعنى ص ١٤٢.

(٥) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٧١.

ويبيّن ابن القيم خطورة هذا المسلك وآثاره السلبية بقوله: «حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادّعاؤه مطلقاً، وإلا لالتبس الخطاب، وفسد التفاهم، وتعطلت الأدلة، إذ ما من لفظ أمرٍ أو نهي أو خبر متضمن مأموراً به ومنهياً عنه ومخبراً، إلا ويمكن على هذا أن يقدّر له لفظ مضاف يخرجه عن تعلق الأمر والنهي والخبرية. فيقول الملحد في قوله ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران ٣/ ٩٧]، أي: معرفة حجّ البيت، و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة ٢/ ١٨٣]، أي: معرفة الصيام. وإذا فتح هذا الباب فسد التخاطب، وتعطلت الأدلة»[1].

وقال أيضاً: «وباب الإضمار لا ضابط له فكل من أراد كلام متكلم ادعى فيه إضماراً يخرجه عن ظاهره، فيدعي ملحد الإضمار في قوله ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء ٤/ ١٦٤]، أي: وكلم ملك الله موسى، ويدعي في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٥]، إضمار ملك الرحمن. كما ادعى بعضهم الإضمار في قوله: ينزل ربنا، أي: ملك ربنا، وفي قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢]، أي: ملك ربك. ولو علم هذا القائل أنه قد نهج الطريق، وفتح الباب لكل ملحد على وجه الأرض وزنديق وصاحب بدعة يدعي فيما يحتج به لمذهبه عليه إضمار كلمة أو كلمتين نظير ما ادعاه لاختار أن يخرس لسانه، ولا يفتح هذا الباب على نصوص الوحي»[2].

بل إن منظري أهل الكلام يقرّون في موطن التجرد بمدى خطورة فتح الباب على مصراعيه وعدم ضبطه في فساد اللغة والتخاطب.

فلقد اعترض الجبائي شيخ المعتزلة على حذف بعض الألفاظ في إحدى الآيات وقال عن ذلك: «إنها تقتضي تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تأويلات الباطنية».

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٣٥.

(٢) الصواعق المرسلة ٢/ ٧١١.

وهذا الرازي الإمام المقدم عند الأشاعرة يصرّح بأن إدعاء الحذف «يفتح باب أن لا يبقى الاعتماد على القرآن لا في نفيه ولا في إثباته، وحينئذٍ يبطل القرآن بالكلية»(١).

إن حذف المضاف يجب أن يكون نطاقه ضيقاً بقدرٍ يحفظ للغة ظاهرها وحقيقتها، وللخطاب مصداقيته ووضوحه؛ لأنه «لو ساغ ادعاء المجاز لكلّ مدّعٍ ما ثبت شيء من العبارات»(٢)، ولهذا فلا ندعي«الحذف مطلقاً، حيث أردنا الحذف، وإنما يكون إذا كان المخاطب عالماً به، فيعتمد المتكلم على بديهة السامع في فهم المحذوف»(٣)، وهذا يتأتّى مع وجود القرائن والأدلة القاطعة على هذا المحذوف.

قال ابن مضاء: «إن الحذف للمضاف لا يجوز إلا في المواضع التي يسبق إلى فهم المخاطب المقصودُ من اللفظ كقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢]. وأما في هذه المواضع التي يحتاج في معرفة المحذوف منها إلى تأمل كثيرٍ وفكرٍ طويلٍ، فلا يجوز حذفه لما فيه من اللبس على السامعين»(٤).

وقال ابن القيم: «إنما يضمر المضاف حيث يتعيّن ولا يصح الكلام إلا بتقديره للضرورة»(٥).

ويُعنى بالدليل القاطع هنا ما يمكن أن يهتدي السامع والقارئ من خلاله إلى معرفة هذا المحذوف بطريقة سهلة ومباشرة، ومن ذلك ما يأتي:

١ - **قيام القرينة اللفظية اللغوية.**

قد يدل السياق وتركيب الكلام على المحذوف وتعيين المقدر،

---

(١) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٢ .

(٢) التمهيد لابن عبد البر ٦/ ١٢٥. وينظر: ٦/ ١٣٤ .

(٣) ظاهرة التأويل في الدرس النحوي ص ١٤٢.

(٤) الرد على النحاة ص ٧٧.

(٥) بدائع الفوائد ٣/ ٣٥.

فالفعل المتعدي يطلب فاعلاً ومفعولاً، والمبتدأ يطلب خبراً، وهكذا.

ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ﴾ [البقرة / ١٨٩]، أي: ولكن البرّ برُّ من اتقى. فيقدَّر المضاف ليصح الإخبار عن المعنى بمعنى لا بذات. «لأن (البر) حدث و (من اتقى) جثة، فلا يصح أن يكون خبراً عنه، لأن الخبر إذا كان مفرداً كان هو الأول أو منزلاً منزلته، فلذلك حمل على حذف المضاف»(١).

ومن ذلك قرينة التذكير والتأنيث، ومنه عند بعضهم قول حسان بن ثابت رضي الله عنه(٢):

يَسقون من ورَدَ البريصَ عليهم ... بردَى يُصفِّقُ بالرّحيق السَّلْسَلِ

أي: ماء بردى. فقال: يصفّق بالياء على التذكير، و(برَدَى) مؤنث، مما يدل على أنه اعتبر هذا المضاف المحذوف، وأنه أراد: ماء بردى.

قال ابن يعيش: «يجوز أن يكون المضمر عائداً على المحذوف وهو الماء، فيكون المحذوف مراداً من وجه وغير مراد من وجه، فمن جهة عود الضمير إليه كان ملحوظاً مراداً، ومن جهة الإعراب غير مراد»(٣).

وقال ابن الشجري: «ودلالة القياس كقولهم: (الليلة الهلالُ)، أي: طلوع الهلال، و(الجبابُ شهرين)، أي: لبس الجباب(٤)، وكقوله: (اليوم خمرٌ وغداً أمرٌ)، أي: اليوم شرب خمر، وغداً حدوث أمر، وإنما دلّ

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٢٣.

(٢) البيت من الكامل، ينظر: ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الأندلس - بيروت، بدون ط ١٩٨٠، ص ٣٦٥، والمفصل ص ١٣٦، و المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، لأبي منصور الجواليقي ت (٥٤٠) تحقيق: د/ ف. عبد الرحيم، دار القلم - دمشق، ط الأولى ١٤١٠ص ١٧٤.

(٣) شرح المفصل ٣/ ٢٦.

(٤) قال في لسان العرب: «والجُبَّةُ: ضرب من مقطّعات الثياب تلبس، وجمعها جُبَبٌ وجِبابٌ». (جبب) ١/ ٢٤٩.

على هذه المحذوفات أن ظروف الزمان لا تكون أخباراً عن الأعيان»[١].

٢ - دلالة العقل المتجرد:

قد يرد الأسلوب قاطعاً بتقدير متحتّم لكلمة حذفت لما استُوثق من إدراك السامع بعقله الصريح المتجرد من خلفيات مسبقة وإملاءات خارجة عن السياق. فحذفت خلوداً إلى هذا الثقة، وجنوحاً إلى الإيجاز المرغوب لدى السامعين «حيث يستحيل الكلام عقلاً إلا بتقدير محذوف»[٢].

قال ابن عبد البر: «ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته، حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك»[٣].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة ١/ ٩٣]، والتقدير: وأشربوا في قلوبهم حبّ العجل[٤]؛ وذلك لأن القلب يُشرَب الحب وغيره من أعمال القلب، لا العجل وغيره من الذوات.

قال الطبري: «وأشربوا في قلوبهم حب العجل؛ لأن الماء لا يقال منه: أشرب فلان في قلبه، وإنما يقال ذلك في حبّ الشيء، فيقال منه: أشرب قلب فلان حب كذا، بمعنى سُقي ذلك حتى غلب عليه وخالط قلبه كما قال زهير[٥]:

فصحوت عنها بعد حبٍّ داخلٍ والحبُّ يشربُه فؤادك داءُ

---

(١) أمالي ابن الشجري ١/ ٨٠.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٠٨ .

(٣) التمهيد ٦/ ١٢٥.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٠٢.

(٥) البيت في ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط الأولى ١٣٦٣، ص ٣٣٩، وتفسير الطبري ١/ ٤٨٦، وشعر زهير بن أبي سلمى، صنعة الأعلم الشنتمري، تحقيق: د/ فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٠، ص ٢٠١.

قال: ولكنه ترك ذكر الحبّ اكتفاء بفهم السامع لمعنى الكلام، إذ كان معلوماً أن العجل لا يشرب القلب، وأن الذي يشرب القلب منه حبّه، كما قال تعالى ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾ [الأعـــراف ٧/ ١٦٣] ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢]»[1].

ومنه قولهم: أُكِلَتْ الشاةُ، فإن المفهوم من ذلك: أكلت لحمها، فحذف المضاف لا يلبس ولا يعترض على تقديره، وغير ذلك مما لا يختلف المتلقون في معرفة حذفه وإيجاب تقديره.

أما ما يزعمه المتكلمون في تقديراتهم بأن العقل يمنع بقاء الظاهر ويوجب ما قدروه فإنهم إنما يعنون العقل الذي اصطبغ بالموروثات الكلامية، والمقدمات الفلسفية. ولهذا لا يصح هذا الاعتبار؛ لأنه ليس محل إجماع في امتناعه في كل العقول.

قال ابن تيمية: «ولا يجوز أن يقال: ما في العقل دلالة على امتناع إرادة هذا المعنى (الذي يدلّ عليه ظاهر النص) هو القرينة التي دلّ المخاطبين على إلفهم بها، لوجهين:

أحدهما: أن يقال: ليس في العقل ما ينافي ذلك، بل الضرورة العقلية، والبراهين العقلية توافق ما دل عليه القرآن كما قال ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ ٣٤/ ٦]، وما يذكر من الحجج العقلية المخالفة لمدلول القرآن فهو شبهات فاسدة عند من له خبرة جيدة بالمعقولات، دون من يقلد فيها بغير نظر تام.

الثاني: أنه لو فرض أن هناك دليلاً عقلياً ينافي مدلول القرآن لكان خفياً دقيقاً ذا مقدمات طويلة مشكلة متنازع فيها، ليس فيها مقدمة متفق عليها بين العقلاء، إذ ما يذكر من الأدلة العقلية المخالفة لمدلول القرآن

(١) تفسير الطبري ١/ ٤٨٦-٤٨٧. وينظر: تلخيص البيان للشريف الرضي ص ١١٧.

هي شبهات فاسدة كلها ليس من هذا الباب. ومعلوم أن المخاطب - الذي أخبر أنه بيّن للناس، وأن كلامه بلاغ مبين، وهدى للناس - إذا أراد بكلامه ما لا يدل عليه، ولا يفهم منه إلا بمثل هذه القرينة لم يكن قد بيّن وهدى، بل قد كان لبَّس وأضل. وهذا مما اتفق المسلمون على وجوب تنزيه اللَّه ورسوله، بل وعامة الصحابة والأئمة من ذلك»[1].

٣ - قيام قرينة تاريخية أونحوها:

وذلك كما في قول الشاعر يعني عبد اللَّه بن عباس رضي الله عنه[2]:

صبّحن من كاظمة الحصن الخربْ ... يحملن عبّاس بن عبد المطلبْ

أي عبد اللَّه بنَ عباسِ بنِ عبد المطلب.

وقول ذي الرمة[3]:

عشية فرّ الحارثيون بعدما ... هوى بين أطرافِ الأسنةِ هوبرُ

أي: ابن هوبر، وهو يزيد بن هوبر الحارثي.

٤ - وروده مذكوراً في نظائر أخرى.

ومما يدل على أن هذه الكلمة أو تلك محذوفة هي أن ترد مصرحاً بها في مواضع أخرى متفقة مع السياق المحذوفة فيه في الدلالة والمفهوم، ولهذا «فقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٧٢.

(٢) البيتان من الرجز، وهما بلا نسبة في جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد ت(٣٢١)، تحقيق: د/ رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط الأولى ١٩٨٨، في ٣/ ١٣٢٨، والخصائص ٢/ ٤٥٢، و المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تأليف: جلال الدين السيوطي ت (٩١١)، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل - بيروت، بدون ط وتاريخ في ٢/ ٥٠١، والرواية في الخصائص (صبحّن من كاظمة الخصّ).

(٣) البيت من الطويل، وهو في ديون ذي الرمة ٣/ ٦٤٧، والجمهرة ٣/ ١٣٢٧، والأغفال ص ٨١٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٢٣. والرواية في الديوان: قضى نحبه في ملتقى الخيل هوبرُ.

كان الموضع الذي ادّعي فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه»[١].

قال ابن الشجري: «ودلالة النظير مع القياس والقرينة كقوله تعالى ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾ [الشعراء ٢٦/ ٧٢]، كما قال في الأخرى: ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَآءَكُمْ﴾ [فاطر ٣٥/ ١٤]»[٢].

وقال ابن القيم: «طريقة القرآن، بل وكل كلام فصيح أن يذكر الشيء في موضع ثم يحذف في موضع آخر لدلالة المذكور على المحذوف. وأكثر ما تجده مذكوراً، وحذفه قليل، وأما أن يحذف حذفاً مطرداً ولم يذكره في موضع واحد ولا في اللفظ ما يدل عليه، فهذا لا يقع في القرآن»[٣].

أما أن يدّعى الحذف بغير ما نظير في القرآن الكريم، فهي دعوى مجردة عن الحقيقة لا منطق لها إلا ما يذكر من الحجج العقلية المخالفة لمدلول القرآن.

هذه هي أهم القرائن التي تسوغ حذف المضاف وتعدّ دليلاً قوياً على اعتباره والاعتداد بتقديره.

«بيد أننا نلاحظ أن كثيراً مما يقدر فيه مضاف محذوف من قبل النحاة لا يوجد فيه مبرر قوي يدعو إلى هذا التقدير، فضلاً عن أن التقدير يمكن أن يحدد من المعنى الذي يراد به أن يكون أكثر عموماً أو اتساعاً... والواقع أن كثيراً مما مثلوا به لحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه يمكن رده حيث لا مقتضى له ولا حاجة تدعو إليه، أو لأن التقدير يخل بالمعنى»[٤].

---

(١) الماتريدية، للشمس الأفغاني ٢/ ٣٢٩.

(٢) أمالي ابن الشجري ١/ ٨٠.

(٣) بدائع التفسير ٤/ ١٢.

(٤) ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ص ٢٠٩-٢١٠.

وهذا ما يبدو في دعوى ابن جني تلك الكثرة التي أشار إليها، ثم جاء صاحب كتاب إعراب القرآن المنسوب للزجاج[١]، وصاحب كتاب الإشارة إلى أنواع المجاز[٢] فأجريا ذلك تطبيقاً بذكر هذه المواضع التي تدل على مدى التكلف والتعسف في هذه القياسية المزعومة.

ولعله اتضح بعد ذلك السرّ في عناية المتكلمين في حذف المضاف وحرصهم على قياسيته وكثرة حملهم عليه كثيراً من الآيات التي يعارض ظاهرها أصولهم العقدية كلّ بحسبه لا دفاعاً عن فصاحة التركيب القرآني، بقدر ما هو تعلّق بالتأويل المذهبي العقدي حيث «يجد في ظاهرة الحذف حيلة لغوية لتوجيه الدلالة إلى حيث تقتضي المصلحة»[٣].

قال ابن القيم عن الحذف عامة، - ومنه حذف المضاف-: «إنه مدخل لكل ملحد ومبتدع ومبطل لحجج الله من كتابه. ومن رأى ما أضمره المتأولون من الرافضة والجهمية والقدرية والمعتزلة، مما حرفوا به

---

(١) ينظر: كتاب إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١/ ٤١-٩٤، وما بعدها فقد اشتمل الكتاب على عدد كبير من هذا الحذف، ومن ذلك تقديره في قوله ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝﴾ أي: مالك أحكام يوم الدين، وقوله ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ أي: في صحته وتحقيقه، وقوله ﴿مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: من جهة السماء، وقوله ﴿جعل الأرض فراشا﴾ أي: ذا فراش، وقوله ﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ﴾ أي: ذا بناء، وقوله ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا﴾ أي: بإنزاله، وقوله ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ﴾ أي: صورته، وقوله ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِنۢ بَعۡدِي﴾ أي: من بعد وفاتي، وقوله ﴿وَحَرَّمۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَرَاضِعَ﴾ أي: ثدي المراضع، وغير ذلك من الأمثلة المليئة بالتكلف والتعسف في أكثر من خمسين صفحة من الكتاب. ولا غرو بعد هذا أن يزعم أنه «ليس من هذه الأبواب في التنزيل أكثر من هذا الباب». أي حذف المضاف ١/ ٤١.

وهذا كله من الاعتبارات التي تقطع بعدم ثبوت نسبة هذا الكتاب إلى أبي إسحاق الزجاج إذ إن اختلاف توجه مؤلفه في تأويل الصفات وترك ظواهر النصوص وإدعاء الحذف فيها يخالف منهج الزجاج السائر على منهج السلف في باب الأسماء والصفات في كثير من مواضع كتابه (معاني القرآن وإعرابه).

(٢) ينظر: كثير من المواضع في كتاب الإشارة إلى الإيجاز في أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٩٣ فهي من هذا النوع.

(٣) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٣٠.

الكلم عن مواضعه وأزالوا به عن ما قصد له من البيان والدلالة علم أن لهم أوفر نصيب من مشابهة أهل الكتاب الذين ذمهم اللّٰه بالتحريف والليّ والكتمان»(١)

ومن الحيل التي يهدف هؤلاء أن يؤصّلوا بها الحذف، ويجعلوه مسلماً عند السامع والقارئ مطرداً في كل موضع أنهم «يشرّعون لتقدير المحذوف انطلاقاً من أمثلة في القرآن الحذفُ فيها ظاهرٌ جليّ بدهيّ لا يحتمل شكّاً ولا اختلافاً. فإذا استقر عندهم وعند قارئهم مبدأ الحذف استعملوه فأطلقوه على تراكيب في القرآن ليس للحذف فيها من الوضوح، وليس لقارئه فيه من التسليم ما كان له في غيرها. فمن الحذف الذي لا ينتابنا فيه ريب قوله تعالى ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة ١/ ٩٣]، بمعنى: أشربوا في قلوبهم حب العجل، فكان مثل هذا الحذف البيّن في القرآن مطية إلى استغلال الحذف استغلالاً غريباً من الصعب الاقتناع به لغياب القرينة العقلية أو اللغوية المسوّغة له»(٢)، ولا يسوغه سوى ما تقرر في عقولهم من مقدمات منطقية وأصول كلامية.

وخلاصة القول في حذف المضاف أنه يمكن تقسيمه بين القبول والرفض إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يشهد السياق والكلام به ويعرفه كل عاقل، فكأنه مذكور في اللفظ. فهذا يحسن حذفه ويجمل؛ لأن ذكره نوع من بيان الواضحات، بل يعد ذكره عيّاً في الكلام، إذ الوهم لا يذهب إلى خلافه. وهذا كما سبق شرحه من تصوير ابن جني وصاحب إعراب القرآن.

الثاني: ما الأصل فيه الذكر وعدم الحذف، وإنما يحذف لنوع من

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٧١١.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٣٠. بتصرف.

الإيجاز والتخفيف ثقة بفهم السامع لما يدركه من القرائن والأدلة على هذا المحذوف بواحدة من القرائن السابقة، بدرجة لا يتسع الخلاف بين السامعين في هذا المحذوف. وهذا كما في قوله تعالى ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢] وقوله ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة ١/ ٩٣]، وغيرهما مما تتوافق فيه تقديرات المفسرين والمعربين بل وكل السامعين.

الثالث: ما لا دليل على ادعاء الحذف فيه بل «يعلم انتفاؤه قطعاً، وأن إرادته باطلة، وهو حال أكثر الكلام فإنه لو سلط عليه الإضمار فسد التخاطب، وبطلت العقود والأقارير والطلاق والعتاق والوصايا والوقوف والشهادات، ولم يفهم أحد مراد أحد، إذ يمكنه أن يضمر كلمة تغير المعنى، ولا يدل المخاطب عليها»[(١)].

بل إن ادعاء الحذف خالياً من مقوماته ودلائله هو أحد عيوب إئتلاف اللفظ والمعنى، وهو ما يسميه أهل الفصاحة بـ (الإخلال).

قال قدامة بن جعفر: «الإخلال: وهو أن يترك من اللفظ ما به يتم المعنى»[(٢)].

وهذا القسم هو ما يجري الخلاف فيه بين أهل الكلام وأهل السنة، حيث يحمل أهل الكلام كثيراً من ظواهر نصوص الصفات وغيرها على حذف المضاف، في حين أن أهل السنة يبقونها على ظاهرها ويمنعون هذا الحذف.

هذه هي الصورة الإجمالية لظاهرة حذف المضاف في القرآن الكريم وبيان الأثر العقدي فيها، وموقف أهل السنة وأهل الكلام منها. وفي ذلك

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٧١٠.

(٢) نقد الشعر، لأبي الفرج قدامة بن جعفر ت (٣٣٧)، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثالثة ١٣٩٨، ص ٢١٦.

غنية عن الوقوف عند كل آية من هذا الباب، إذ هي من الكثرة بما يعتذر معها هذا الأمر، كما اتضح من كلام ابن جني السابق.

ولهذا أقف عند بعض الآيات كنماذج لهذه الظاهرة لينظّر بها غيرها، مكتفياً بعرض عقدي موجز، إذ إن المناقشة اللغوية النحوية في ذلك على صورة واحدة، تجري حول إقرار هذا الحذف أو عدم إقراره، وقد تمت من خلال الصفحات السابقة والحمد للّه رب العالمين.



المسألة السابعة والستون

٦٧ - قال اللَّه تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠].

وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٥٨].

التوجيه الإعرابي:

أسند الإتيان في هاتين الآيتين إلى اللَّه تعالى، في الأولى إلى لفظ الجلالة، وفي الثانية إلى لفظ الرب.

وقد ذهب أهل السنة إلى أن هذا الإسناد على ظاهره وحقيقته فلا حذف ولا مجاز، مع إثبات حقيقة الإتيان دون تكييفه أوتمثيله. وعليه فالجار والمجرور في قوله ﴿فِى ظُلَلٍ﴾ متعلقان بمحذوف حال من لفظ الجلالة.

بينما يصرف أهل الكلام هذا اللفظ عن ظاهره، ويؤوِّلونه بأحد الأوجه الآتية[1]:

---

(١) ينظر: تفسير كتاب اللَّه العزيز لهود بن محكّم الهواري الإباضي ١/ ٥٧٥، والأغفال للفارسي ص ٨٠٨، والإرشاد للجويني ص ١٥٩، والتفسير الكبير للرازي ٥/ ١٨٠-١٨٥، وأساس التقديس له ص ١١٧-١٢٣، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/ ٢٨-٢٩، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٤٤٤، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ١٦٢، والإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ١٩٤، والبحر المحيط ٢/ ١٣٣، والدر المصون ٢/ ٣٦٣.

أ - أنه على حذف مضاف: أي يأتيهم أمر الله أو قدرته أو عقابه.

قال الأخفش: «وقوله ﴿إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ يعني: أمره؛ لأن الله تبارك وتعالى لا يزول، كما تقول: قد خشينا أن يأتينا بنو أميّة، وإنما تعني حكمهم»[(١)].

وقال ابن عطية: «وهذا الكلام على كل تأويل فإنما هو بحذف مضاف تقديره: أمر ربك أو بطش ربك، أو حساب ربك»[(٢)].

ب - أن يكون هذا على المجاز بكون «اللفظ استعير لما يتعلق بمسماه، كما تقول: جاء الملك، ومرادك: عقابه أو عساكره أو رسوله، أو نحو ذلك، فيستعمل لفظ الملك مجازاً في عقابه، ولا يكون هناك مضاف محذوف، كذلك هاهنا: الآتي هو وعيد الله تعالى في الغمام مع الملائكة، فعبر بلفظ (الله) تعالى، عن وعيده»[(٣)].

والجار والمجرور في قوله ﴿فِي ظُلَلٍ﴾ في هذين الوجهين متعلقان بحال محذوف من المضاف المحذوف أي: يأتي أمر الله وعذابه مستقراً في ظلل من الغمام. أو بحال من مفعول (يأتيهم) أي حالة كونهم مستقرين في ظلل.

ج - أن يكون الفعل (يأتي) متعدياً إلى مفعولين في الآية الأولى، أولهما: الضمير، وثانيهما - وهو المأتي به -: قوله ﴿فِي ظُلَلٍ﴾ بحمل (في) على معنى الباء، أي: يأتيهم الله بظلل من العذاب فالجار والمجرور في محل نصب مفعول به ثانٍ.

وأما في الآية الثانية فالفعل متعدٍ إلى مفعول به وليس لازماً كما هو ظاهر الآية، فالمفعول المأتي به محذوف أي: يأتي ربك بما وعدهم من الثواب والعقاب.

---

(١) معاني القرآن للأخفش ١/ ١٧٠.

(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٣٦٦.

(٣) الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ١٦٣.

قال الزمخشري: «إتيان اللّه إتيان أمره وبأسه كقوله ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل ١٦/ ٣٣]، ﴿فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ [الأعراف ٧/ ٤]، ويجوز أن يكون المأتي به محذوفاً بمعنى أن يأتيهم اللّه ببأسه وبنقمته للدلالة عليه بقوله ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ﴾»[1].

د - أن هذا الخطاب خاص باليهود، وهم مشبهة، أي: أنهم لا يقبلون ذلك إلا أن يأتيهم اللّه، «فالآية على ظاهرها إذ المعنى: أن قوماً ينتظرون إتيان اللّه، ولا يدل ذلك على أنهم محقون ولا مبطلون»[2].

الأثر العقدي:

هاتان الآيتان تقرران صفة الإتيان للّه تعالى، وهي متصلة بصفة المجيء التي يأتي عرضها في المسألة الآتية، مما يبعث على تأجيل عرض ذلك إلى المسألة القادمة.



(١) الكشاف ١/ ١٢٧.

(٢) البحر المحيط ٢/ ١٣٣.

المسألة الثامنة والستون

٦٨ - قال اللَّه تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢].

التوجيه الإعرابي:

تعدُّ هذه الآية من أشهر الآيات التي يمثل بها المتكلمون على أسلوب حذف المضاف.

كما إنها تعدّ من أبرز الشواهد لدى بعض النحويين والبلاغيين المتأخرين على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه مجازاً[(١)].

قال ابن هشام في أوضح المسالك: «فصل: يجوز أن يحذف ما عُلم من مضافٍ ومضافٍ إليه.

فإن كان المحذوفُ المضافَ، فالغالب أن يخلفه في إعرابه المضافُ إليه، نحو: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أي: أمر ربك»[(٢)].

---

(١) ينظر: أسرار البلاغة ص ٣٩١-٣٩٣، وشرح جمل الزجاجي لابن خروف ١/ ٣٣٥، والتخمير في شرح المفصل للخوارزمي ١/ ١٤٥، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ١٦٢، وشرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، شرح: بدر الدين ابن مالك ت(٦٨٦)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٢٠، ص٢٨٧، والإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ١٩٤، ٣٢٨، وأوضح المسالك ٣/ ١٦٧، ومغني اللبيب ص ٧٨٧، ٨١١، وشرح ابن عقيل ٢/ ٧٢، والتصريح على التوضيح للأزهري ٢/ ٥٥، وشرح الأشموني لألفية ابن مالك (منهج السالك إلى ألفية ابن مالك) شرح: أبي الحسن علي نور الدين الأشموني (٩٢٩)، تحقيق: د/ عبد الحميد السيد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، بدون ط وتاريخ ٢/ ٥٠٨، وحاشية يس العليمي على التصريح ٢/ ٥٥، وحاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/ ٢٥٤، وحاشية الأمير على مغني اللبيب ٢/ ١٦٤.

(٢) أوضح المسالك ٣/ ١٦٧.

وقد اضطر هذا الفريق إلى تقدير مضاف صالح لإسناد المجيء إليه، بعد تقريرهم امتناع إسناده إلى اللَّه تعالى، كما تقرر في صفة الإتيان، من صرفه إلى مجيء أمره أو عقابه ونحوه من أوجه التأويل السابقة.

قال الجويني: «المعنى بقوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، أي: وجاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل»(١).

ويجمل الرازي هذا المضاف المحتمل تقديره عندهم بقوله: «اعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على اللَّه تعالى محال... فلا بد فيه من التأويل، وهو أن هذا من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو؟ فيه وجوه: أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة. وثانيها: وجاء قهر ربك كما يقال: جاءتنا بنو أمية، أي قهرهم. وثالثها: وجاء جلائل آيات ربك؛ لأن هذا يكون يوم القيامة، وفي ذلك اليوم تظهر العظائم وجلائل الآيات. فجعل مجيئها مجيئاً له تفخيماً لشأن تلك الآيات. ورابعها: وجاء ظهور ربك، وذلك لأن المعرفة تصير في ذلك اليوم ضرورية، فصار ذلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أي زالت الشبهة وارتفعت الشكوك. خامسها: أن هذا تمثيل لظهور آيات اللَّه، وتبيين آثار قهره وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها. وسادسها: أن الربّ هو المربي، ولعل ملكاً هو أعظم الملائكة هو مربٌّ للنبي ﷺ جاء فكان هو المراد من قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾»(٢).

وذهب أبو منصور الماتريدي إمام الماتريدية إلى أن معنى الآية: وجاء ربّك بالملك، فالجائي هو الملائكة أتى بهم الله. وعليه فالواو هنا بمعنى باء التعدية، ويكون (الملك) مفعولاً به للفعل (جاء) المعدّى بالباء(٣).

---

(١) الإرشاد للجويني ص ١٦٠.

(٢) التفسير الكبير ٣١/١٥٨.

(٣) ينظر: تأويلات أهل السنة، ص ٨٤، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣.

بينما يبقي أهل السنة الآية على ظاهرها بعد تقريرهم وجوب إسناد المجيء إليه تعالى، على صفة تليق بجلاله، دون التكلف في صرفها عن هذا الظاهر بحذف أو مجاز.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: وإذا جاء ربُّك يا محمد وأملاكُه صفوفاً صفّاً بعد صفّ»[١].

ويتمسك أهل السنة معيارياً بما سبق ذكره آنفاً من أن الحذف يجب أن يستند إلى دليل قاطع عليه من اللفظ، وأن دعوى الحذف عاريةً عن هذا الدليل إفسادٌ لصدق الخطاب ورفعٌ للثقة منه، وشرعٌ لباب التلاعب في كلام رب العالمين،والميل به حيث تهوى النفوس وتملي الآراء.

الأثر العقدي[٢]:

صفة الإتيان والمجيء من الصفات الفعلية الخبرية التي يثبتها أهل السنة والجماعة وبعض متقدمي الأشاعرة متمسكين بدلالة الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح[٣].

قال الأصبهاني: «وكذلك يثبتون- أي أهل الحديث- ما أنزله اللّه عز اسمه في كتابه من ذكر المجيء والإتيان المذكورَين في قوله ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠].

---

(١) تفسير الطبري ٣٠/ ٢٢٥.

(٢) الأثر العقدي هنا شامل لهذه المسألة والتي قبلها، لتقارب البحث في الإتيان والمجيء.

(٣) ينظر: نقض عثمان بن منصور الدارمي على المريسي ص ١٥٤-١٦١، وتفسير الطبري ٢/ ٣٩٥-٣٩٩، ٨/ ١١٤، ٣٠/ ٢٢٥- ٢٢٧، والإبانة في أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ٥١، وإعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم لابن خالويه ص٨٢، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ١٩٢، وتفسير البغوي ٢/ ١٤٤، والحجة في بيان المحجة ٢/ ١٢٤-١٢٦، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٥-٢٧، ٣٤، ٦٦-٧٣، ٥/ ٣٠، والحموية ص ٣٦،٣٨، ومجموع الفتاوى ٥/ ٦٤، ٩١، ٩٢، ٥٧٧، ٦/ ٨-١١، ١٤، ١٦٦، ١٦/ ١٠٧، ٣٩٣، ٣٩٨، ٤٠٦-٤٢٧، والصواعق المرسلة ١/ ١٨٨، ٣٩٥، ٣/ ١١١٠، واجتماع الجيوش الإسلامية ص٢٢٨، ١٦١، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير١/ ٢٣٦، =

وقوله : ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢].»[1].

وقال أبو عمر الطلمنكي: «أجمعوا - يعني أهل السنة والجماعة - على أن اللّٰه يأتي يوم القيامة، والملائكة صفّاً صفّاً لحساب الأمم وعرضها كما يشاء وكيف يشاء، قال تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠]. وقال تعالى :

= ٤/ ٥١١، وتوضيح المقاصد - شرح نونية ابن القيم - لابن عيسى ١/ ٤٧٧، ٥١٥، ومعارج القبول١/ ٣٠٢-٣٠٥،٣٦٠، وشرح لمعة الاعتقاد لابن عثيمين ص ٥٢، وشرح العقيدة الواسطية له ١/ ٢٧٤-٢٨٣.

ولقد نسب بعض المفسرين إلى الإمام أحمد بن حنبل ما ظاهرة مخالفة هذا الإجماع وذلك بالتأويل في هذه الآية بإتيان أمره وقدرته، ومجيئهما. ينظر: زاد المسير لابن الجوزي ص ١٢٢، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٧٩.

ولقد أجاب ابن تيمية بأن «هذا لا ريب أنه خلاف النصوص المتواترة عن أحمد في منعه من تأويل هذا، وتأويل النزول والاستواء، ونحو ذلك من الأفعال»، ولهذا فإن السلف حملوه على أحد ثلاثة أوجه:

الأول: أن هذا غلط من الناقل، وهو حنبل، بدليل أن الروايات الأخرى لم تنقل هذا التأويل.

الثاني: أن هذا من إلزام الخصم في مسألة أخرى وهي مسألة خلق القرآن.

الثالث: أن ذلك رواية عنه، وقد يختلف كلام الأئمة في مسائل مثل هذه «لكن الصحيح المشهور عنه رد التأويل. . . وهي الرواية المشهورة المعمول بها عند عامة المشايخ من أصحابنا». مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٠٤-٤٠٦، ٤٢١.

ومثل ذلك يقال فيما نقله الو احدي في الوسيط٤/ ٤٨٤، والبغوي في تفسيره ٤/ ٤٨٦، والأصبهاني في إعراب القرآن ص ٥٢١، عن الحسن في تأويل المجيء بمجيء أمره وقضائه، فهذا «منقول عن تفسير الثعلبي وتفسير الثعلبي مشحون بالموضوعات على الأنبياء والرسل، فكيف على الصحابة والتابعين، وهذه الرواية لو كان فيها خير لنقلها ابن جرير وغيره من أهل الخبرة بالأخبار والآثار». المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات للمغراوي ٢/ ٥٩٣.

قال شيخ الإسلام: «والثعلبي هو في نفسه كان فيه خيرٌ ودين، وكان حاطبَ ليلٍ، ينقل ما وجد في كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع. والواحدي صاحبه كان أبصر منه بالعربية، لكن هو أبعدُ عن السلامة واتباع السّلف. والبغوي تفسيره مختصر من الثعلبي، لكنه صان تفسيره عن الأحاديث الموضوعة والآراء المبتدعة». مقدمة في أصول التفسير، شيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨)، تحقيق: عصام فارس الحرستاني وزميله، دار عمار - الأردن، ط الأولى ١٤١٨، ص ٣٥.

(١) الحجة في بيان المحجبة ٢/ ١٢٤.

﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢].»[١].

أما الأشاعرة فقد أثبت ذلك بعض متقدميهم[٢]، وتوقف آخرون منهم كالخطابي والبيهقي في حقيقته، وعدّوه من المتشابه الذي يمرّ على ظاهره دون إثبات معناه[٣].

وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن معنى إتيان اللّه ومجيئه هو أن «يحدث يوم القيامة فعلاً يسميه إتياناً ومجيئاً»[٤].

ونفاه جمهورهم[٥]،كما نفاه غيرهم من أهل الكلام والتأويل من المعتزلة[٦]، والخوارج[٧]، والإمامية[٨]، والزيدية[٩]، والماتريدية[١٠].

---

(١) شرح حديث النزول، لابن تيمية - ضمن مجموع الفتاوى - ٥/ ٥٧٧-٥٧٨.
(٢) ينظر: الانتصار للقرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني ٢/ ٧٣٦- ٧٣٧.
(٣) ينظر: الأسماء والصفات للبيهقي ٥٦٣-٥٧٣، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ١٢٩.
(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٦٤.
(٥) ينظر: الوسيط للواحدي ١/ ٣١٣، ٤/ ٤٨٤، والإرشاد للجويني ص ١٦٩، والتنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين للبطليوسي ص ٦٦-٧٠، والمحرر الوجيز ٢/ ٣٦٦، والتفسير الكبير٥/ ١٨٠-١٨٥، ١٤/ ٧، ٣١/ ١٥٨، وأساس التقديس للرازي ١١٧-١٢٣، والمحصول للرازي ١/ ٣٣٣، والجامع لأحكام القرآن ٣/ ٢٨، والفريد ٤/ ٦٧١، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ١٦٢، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٤، ١٨١، والبحر المحيط ٢/ ١٣٣، ٨/ ٤٦٦، والدر المصون ٢/ ٣٦٣، وشرح المواقف ٨/ ٢٧-٢٩.
(٦) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١٧٠، والرد على المشبهة للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٢١٨، ومتشابه القرآن ص ١٢٠، ٦٨٩، وتنزيه القرآن ص ٤٨، والمغني ٤/ ٢١٥، وشرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩، ٢٤٧، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٥٢، وأمالي المرتضى ٢/ ٣١١، ٣٩٩، والكشاف ١/ ١٢٧، ٤/ ٢١١.
(٧) ينظر: تفسير كتاب اللّه العزيز لهود بن محكّم الهواري الإباضي ١/ ٥٧٥.
(٨) ينظر: التبيان ٢/ ١٨٨، ١٠/ ٣٤٧، ومجمع البيان للطبرسي ٢/ ١٧٩، ٣٠/ ١٣٣.
(٩) ينظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن اللّه الواحد الحميد، للقاسم بن إبراهيم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ١٣٦.
(١٠) ينظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي ص ٨٣-٨٥، وتفسير النسفي (مدارك التنزيل) ١/ ١٦٧، ٤/ ٥٢٢.

قال عبد الجبار: «إنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما قال ﷻ ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢]، يعني أهل القرية»(١).

وقال الرازي: «وأجمع المعتبرون من العقلاء(٢) على أنه تعالى منزه عن المجيء والذهاب»(٣).

وقال ابن تيمية: «ومذهب النفاة من المتكلمة لا يكون إتيان الرب ومجيئه ونزوله إلا تجليه وظهوره لعبده، إذا ارتفعت الحجب المتصلة بالعبد المانعة من المشاهدة الباطنة أو الظاهرة، بمنزلة الذي كان أعمى أو أعمش فزال عماه فرأى الشمس والقمر، فيقول: جاءني الشمس والقمر.

وهذا قول النفاة من المتفلسفة والمعتزلة والأشعرية، لكن الأشعرية يثبتون من الرؤية ما لا يثبته المعتزلة، ومنهم من يوافقهم في المعنى الذي قصدوه.

وأما على مذهب أهل السنة والجماعة: من السلف وأهل الحديث وأهل المعرفة ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية والعامة وأهل الكلام أيضاً فإن نزوله وإتيانه ومجيئه قد يكون بحركة من العبد وقرب منه، ودنوّ إليه، وهو قدر زائد على انكشاف بصيرة العبد، فإن هذا علم، وعندهم يكون ذلك بعلم من العبد وبعمل منه فهو كشف وعمل. . .وأما إتيانه ونزوله، ومجيئه بحركة منه وانتقال، فهذا فيه القولان لأهل السنة من أصحابنا وغيرهم والله أعلم»(٤).

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩.

(٢) سبحان الله!! أفيكون المعتبر من العقلاء هو من يأخذ بالمقدمات العقلية والنظريات الفلسفية الوافدة، ويترك صراحة دلالة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع خير القرون من سلف هذه الأمة؟! بل إنه حتى أجلة الأشاعرة: منهم من أثبت ذلك موافقاً أهل السنة، ومنهم من توقف فيه، وهذا يخرق هذا الإجماع المذكور حتى في دائرة أهل الكلام أنفسهم.

(٣) التفسير الكبير ٥/ ١٨٠.

(٤) مجموع الفتاوى ٦/٨-١١.

وليس لأهل الكلام في نفيهم هذه الصفة وتعطيلها من متمسك إلا دلالة العقل عندهم، كما يقرّ به العز بن عبد السلام بقوله: «النوع الثاني من الحذف: ما يدل عليه العقل بمجرده، وله أمثلة: أحدها قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ﴾، تقديره: وجاء أمر ربك، أو عذاب ربك، أو بأس ربك.

المثال الثاني: قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠]، تقديره: ما ينظرون إلا أن يأتيهم عذاب اللَّه، أو أمر اللَّه في ظلل من الغمام»(١).

وقد أفصحوا عن دلالة العقل في هذا المقام من أنه يلزم من إثبات هذه الصفة لوازم ثابتة في حق الخلق مما ينزه عن الخالق من الحركة والانتقال وغير ذلك، متوصلين بذلك إلى تعطيلها جملة.

قال عبد الجبار: «وجوابنا أن المراد أمر ربك، فلو جاز المجيء عليه لجاز عليه المشي والانتقال، ومن هذا حاله لو جاز أن يكون قديماً لم نثق بأن العلم محدث»(٢).

ويجاب عن ذلك بأنها «دعوى وقياس باطل؛ لأنه في مقابل النص، وكل شيء يعود إلى النص بالإبطال فهو باطل»(٣).

كما أجاب بعض أهل السنة والجماعة - كابن الزغواني - عن هذه الحجة بأنه «قد ثبت أنه لا يحمل إثبات مجيء هو زوال وانتقال يوجب فراغ مكان وشغل آخر من جهة أن هذا يعرف بالجنس في حق المحدث الذي يقصر عن استيعاب المواضع والمواطن، لأنها أكبر منه وأعظم، يفتقر مجيئه إليها إلى الانتقال عما قرب إلى ما بعد. وذلك ممتنع في حق الباري تعالى؛ لأنه لا شيء أعظم منه، ولا يحتاج في مجيئه إلى انتقال

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ١٤.
(٢) تنزيه القرآن ص ٤٦٢.
(٣) شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٢٨٠.

وزوال؛ لأن داعي ذلك وموجبه لا يوجد في حقه، فأثبتنا المجيء صفة له، ومنعنا ما يتوهم في حقه ما يلزم في حق المخلوقين لاختلافهما في الحاجة إلى ذلك»[(١)].

وقال ابن تيمية: «أما كون إتيانه ومجيئه ونزوله ليس مثل إتيان المخلوق ومجيئه ونزوله، فهذا أمر ضروري متفق عليه بين علماء السنة ومن له عقل، فإن الصفات تتبع الذات المتصفة الفاعلة، فإذا كانت ذاته مباينة لسائر الذوات ليست مثلها لزم ضرورة أن تكون صفاته مباينة لسائر الصفات ليست مثلها. ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفة كل موصوف إلى ذاته. ولا ريب أنه العلي الأعلى العظيم، فهو أعلى من كل شيء، وأعظم من كل شيء. فلا يكون نزوله وإتيانه بحيث تكون المخلوقات تحيط به، أو تكون أعظم منه وأكبر. هذا ممتنع.

وأما لفظ (الزوال) و(الانتقال) فهذا اللفظ مجمل، ولهذا كان أهل الحديث والسنة فيه على أقوال... والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص فيثبت ما أثبت اللّه ورسوله باللفظ الذي أثبته، وينفى ما نفاه اللّه ورسوله كما نفاه. وهو أن يثبت النزول والإتيان والمجيء، وينفى المثل والسمي والكفؤ والند»[(٢)].

وحجة أخرى لأهل الكلام وهي أنه قد ورد في نصوص أخرى إسناد الإتيان للّه في الظاهر مع الاتفاق على صرفه عن هذا الظاهر، كقوله تعالى ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٢٦]، وقوله ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر ٥٩/ ٢].

قال ابن عطية: «الإتيان المفهوم من اللغة مستحيل في حق اللّه

(١) مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٢١.
(٢) مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٢٢- ٤٢٤.

تعالى. ألا ترى أن اللّه تعالى يقول: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾، فهذا إتيان قد وقع، وهو على المجاز وحذف المضاف»[1].

ويجيب أهل السنة عن هذه الحجة بأن ذلك خطأ بيِّنٌ في القياس، وجمعٌ بيْنَ متفرِّقين، إذ إن الجهة منفكة بينها، والإتيان فيها مختلف، ويوضح ذلك ما يأتي:

١ - أن إتيان اللّه ومجيئه الحقيقي قد ورد مطلقاً، بدون قيد، إذ المقصود الإخبار بوقوع هذا الفعل منه تعالى، بخلاف إتيان عذابه ومكره، فقد ذكر معه المتعلق والمفعول به كما هو ظاهر إذ هو المقصود بالإخبار عن حلول عذاب اللّه به.

٢ - أن ذكر إتيانه ومجيئه تعالى قد كان في معرض التذكير بأحوال يوم القيامة مما لا يمكن وقوعه في الدنيا. بخلاف إتيان عذابه ومكره فقد كان ذلك في الدنيا مما حدث وانتهى كما هو ظاهر الآيتين.

قال الدارمي: «وادَّعيت أيها المريسي في قوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ وفي قوله ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠] فادعيت أن هذا ليس منه بإتيان، لما أنه غير متحرك عندك، ولكن بالقيامة بزعمك، وقوله ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ يأتي اللّه بأمره في ظلل من الغمام، ولا يأتي هو بنفسه، ثم زعمت أن معناه كمعنى قوله: تعالى ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل ١٦/ ٢٦]، ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾.

فيقال لهذا المريسي: قاتلك اللّه ما أجرأك على اللّه وعلى كتابه بلا علم ولا بصر! أنبأك اللّه أنه إتيان، وتقول: ليس إتياناً، إنما هو كقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ لقد ميزت بين ما

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٣٦٦.

جمع اللَّه، وجمعت بين ما ميّز اللَّه، ولا يجمع بين هذين في التأويل إلا كل جاهل بالكتاب والسنة. وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن اللَّه تعالى فوق عرشه فوق سمواته، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة لعقوبة أحد من خلقه، ولم يشكوا أنه ينزل يوم القيامة ليفصل بين عباده، ويحاسبهم ويثيبهم... فلما لم يشك المسلمون أن اللَّه لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشيء من أمور الدنيا، علموا يقيناً أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو أمره وعذابه، فقوله ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ يعني: مكره من قِبل قواعد بنيانهم ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ فتفسير هذا الإتيان: خرور السقف عليهم من فوقهم، وقوله ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ مكر بهم... وهم بنوا النضير، فتفسير الإتيان مقرون بهما: خرور السقف، والرعب، وتفسير إتيان اللَّه يوم القيامة منصوص في الكتاب مفسر... فسّر اللَّه تعالى المعنيين تفسيراً لا لبس فيه، ولا يشتبه على ذي عقل...»[1].

٣ - أن هذا من التعميم الذي يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، حيث يعمم بعضهم دلالة نصٍّ ما على صفة من الصفات على كل ما شابهه من النصوص، وفي المقابل يعمّم آخرون عدم دلالة نصٍّ ما على هذه الصفة على كل نص ولو كان صريحاً في إثباتها.

قال ابن تيمية: «فتدبر هذا، فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نصّ عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ - حيث ورد - دالاً على الصفة وظاهراً فيها. ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا... وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط، فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحفُّ به من القرائن

(١) نقض عثمان بن سعيد ص ١٥٤- ١٥٥.

اللفظية والحالية، وهذا موجود في أمر المخلوقين، يراد بألفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرة غير الصفات»[١].

وقال أيضاً: «فمن تدبر ما ورد في باب أسماء اللّٰه تعالى وصفاته، وأن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات اللّٰه، أو بعض صفات ذاته، لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنافي، بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن والدلالات. فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب، وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال أو معارضة من الكتاب والسنة وفي سائر أدلة الخلق»[٢].

٤ - أن إتيان أمر اللّٰه وعذابه ومجيء ذلك واقع في كل حين، «فما الذي يخص إتيان أمره بيوم القيامة؟ أليس أمره آتياً في كل وقت متنزلاً بين السماء والأرض بتدبير أمور خلقه في كل نَفَسٍ ولحظة»[٣].

٥ - أن تأويل الإتيان في آية الأنعام بإتيان بعض آياته وهي أمره «يأباه سياق هذه الآية كل الإباء؛ لأن إتيان بعض الآيات مذكور في هذه الآية بنصها. فحمل إتيان الرب على إتيان بعض آيات الرب مفسد لمضمون الآية مع كون هذه الآية مشتملة على التقسيم والترديد والتنويع»[٤].

وعليه فإن «هذا السياق بهذه الصيغة - كما هو جلي - لا وجه معه للحذف أو للمجاز، وإن جاز في نسق سياقي آخر.. وعلى ذلك كله

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ١٤-١٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ١٨.

(٣) معارج القبول ١/ ٣٦٠.

(٤) الماتريدية، للأفغاني ٢/ ٣٣٢. وينظر: الصواعق المرسلة ١/ ١٨٩.

فالآية دالة بتركيبها اللغوي، فضلاً عن ضمائمها من الأدلة النقلية والإجماع على حقيقة صفة الإتيان للّه على ما يليق بجلاله»[1].

وبعد فإن الإيمان بصفة مجيء اللّه وإتيانه يوم القيامة على ما يليق بجلاله وعظمته واجب لا يصح إيمان عبد بدونه.

روى الصابوني عن محمد بن الحسن الشيباني أنه قال: قال حماد بن أبي حنيفة - ابن الإمام أبي حنيفة النعمان -: قلنا لهؤلاء - أي نفاة الصفات-: أرأيتم قول الله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢]. وقوله ﷻ ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠] فهل يجيء ربنا كما قال؟، وهل يجيء الملك صفاً صفاً؟. قالوا: أما الملائكة فيجيئون صفاً صفاً، وأما الرب تعالى فإنا لا ندري ما عنى بذلك، ولا ندري كيف جيئته، فقلنا لهم: إنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف جيئته، ولكنا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه. أرأيتم من أنكر أن الملك لا يجيء صفاً صفاً، ما هو عندكم؟ قالوا: كافر مكذِّب. قلنا: فكذلك من أنكر أن اللّه سبحانه لا يجيء فهو كافرٌ مكذِّبٌ»[2].



(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٥٦٥.

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث ص ٢٣٤-٢٣٥.

المسألة التاسعة والستون

٦٩ - قال تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٤٦].

وقال تعالى ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة ٢/ ١١٠]

وقال تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران ٣/ ١٦٩].

وقال تعالى ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٣٠]

وقال تعالى ﴿وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [يونس ١٠/ ٣٠].

وقال تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [النور ٢٤/ ٣٩].

التوجيه الإعرابي:

لقد جاء ظاهر هذه الآيات الكريمات وأمثالها بإسناد الملاقاة والعندية والوقوف والردّ إلى الله بإضافتها إليه تعالى.

وهكذا يبقيها أهل السنة والجماعة على هذا الظاهر حقيقة، دون صرفٍ بحذف أو مجازية.

قال الحافظ ابن كثير عن الآية الأولى: «هذا من تمام الكلام الذي قبله، أي: أن الصلاة أو الوصاة لثقيلة إلا على الخاشعين الذين يظنون

أنهم ملاقو ربهم، أي: يعلمون أنهم محشورون إليه يوم القيامة معروضون عليه، وأنهم إليه راجعون»[١].

وقال الإمام ابن جرير في الآية الثالثة: «يقول: لا تحسبهم يا محمد أمواتاً، لا يحسون شيئاً، ولا يلتذّون شيئاً، ولا يتنعمّون، فإنهم أحياء عندي، متنعمون في رزقي، فرحون مسرورون بما آتيتهم من كرامتي وفضلي»[٢].

وقال السمعاني في الآية الرابعة: «قوله تعالى ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ أي: عرضوا على ربهم»[٣]. وقال عنها ابن كثير: «أي أوقفوا بين يديه»[٤].

ويوجه المتكلمون هذا الآيات وأمثالها على أحد تخريجين:

الأول: تقدير مضاف محذوف مسند إليه الملاقاة والعندية ونحوهما. والتقدير: ملاقو ثواب ربهم وعقابه.

الثاني: حمل الآيات على المجاز عن القرب والتأكيد.

قال عبد الجبار: «المراد به عند شيوخنا رحمهم اللَّه، أنهم يعلمون أنهم ملاقو ما وعدهم به من الثواب، وأنهم راجعون إلى حيث لا يملك الأمور سواه، فذكر تعالى نفسه وأراد فعله، كقوله تعالى ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾»[٥].

ويضيف بعض الأشاعرة توجيهاً ثالثاً بحمل الملاقاة على الرؤية التي يفارقون فيها المعتزلة.

---

(١) تفسير القرآن العظيم ١/ ٨٤. وينظر: تفسير الطبري ١/ ٣٠٣.

(٢) تفسير الطبري ٤/ ٢١٤.

(٣) تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ٢/ ٩٨.

(٤) تفسير القرآن العظيم ٢/ ١٢٢.

(٥) متشابه القرآن ص ٨٨.

قال صاحب إعراب القرآن: «ومنه - أي حذف المضاف- قوله تعالى ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾ [البقرة ٢ / ٢٤٩]، أي: ملاقون ثواب اللّه، كقوله تعالى ﴿مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾، وقوله تعالى ﴿أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ أي: ثوابه. وهذا قول نفاة الرؤية، ومن أثبت الرؤية لم يقدّر محذوفاً»[1].

وقال السمين الحلبي عن الآية الأولى: «قد تقدم أن في الكلام حذفاً تقديره: ملاقو ثواب ربهم وعقابه. قال ابن عطية: (ويصح أن تكون الملاقاة هنا الرؤية التي عليها أهل السنة[2] وورد بها متواتر الحديث)[3]، فعلى هذا الذي قاله لا يحتاج إلى حذف مضاف»[4].

وقال عن الآية الثانية: «ولا بدّ من حذف مضافٍ أي: تجدوا ثوابه... قوله ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ يجوز فيه وجهان: أحدهما: أنه متعلق بـ(تجدوه). والثاني: أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من المفعول، أي: تجدوا ثوابه مدّخراً معدّاً عند اللّه، والظرفية هنا مجازٌ، نحو: لك عند فلانٍ يدٌ»[5].

وقال القرطبي عن الآية الثالثة: «قوله تعالى: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ فيه حذف مضاف، تقديره: عند كرامة ربهم، و(عند) تقضي غاية القرب...فهي عندية الكرامة لا عندية المسافة والقرب»[6].

بينما يرجح السمين المجازية فيها بقوله: «المراد بالعندية المجازُ

---

(١) إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١/ ٥٠.

(٢) قد سبق أن الأشاعرة يتفقون مع أهل السنة من أتباع السلف في إثبات الرؤية، ويفترقون في حقيقة وقوع هذه الرؤية. ينظر في تفصيل ذلك المسألة ذات الرقم (٦٥) من هذا البحث.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز ١/ ١٣٨.

(٤) الدر المصون ١/ ٣٣٣.

(٥) الدر المصون ٢/ ٦٨-٦٩.

(٦) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٦٨.

عن قربهم بالتكرمة. قال ابن عطية (هو على حذف مضاف أي: عند كرامة ربهم)[١]، ولا حاجة إليه ؛ لأن الأول أليق»[٢].

وقال الزمخشري عن الآية الرابعة: «﴿وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ مجازٌ عن الحبس للتوبيخ والسؤال كما يوقف العبد الجاني بين يدي سيده ليعاتبه، وقيل: وقفوا على جزاء ربهم، وقيل: عرفوه حق التعريف»[٣].

وقال السمين عنها: «فيه وجهان: أحدهما: أنه من باب الحذف، تقديره: على سؤال ربهم أو ملك ربهم، أو جزاء ربهم. والثاني: أنه من باب المجاز؛ لأنه كناية عن الحبس للتوبيخ، كما يوقف العبد بين يدي سيده ليعاتبه، ذكر ذلك الزمخشري، ورجّح المجاز على الحذف ؛ لأنه بدأ بالمجاز، ثم قال: (وقيل: أوقفوا على جزاء ربهم). وللناس خلافٌ في ترجيح أحدهما على الآخر. وجملة القول فيه أن فيه ثلاثة مذاهب، أشهرها: ترجيح المجاز على الإضمار، والثاني: عكسه، والثالث: هما سواء»[٤].

وقال عن الآية الخامسة: «وقوله ﴿إِلَى ٱللَّهِ﴾ لا بدّ من مضافٍ، أي: جزاء اللَّه، أو موقف جزائه»[٥].

الأثر العقدي[٦]:

هذه المسائل العقدية وأمثالها كالهجرة إلى اللَّه وخوف مقام اللَّه والدنو منه تعالى، وفوقيته وقهره، وغيرها متقاربة في مدلولها حيث يثبتها

(١) المحرر الوجيز ١/ ٥٤٠.
(٢) الدر المصون ٣/ ٤٨٣. وينظر: التفسير الكبير ٩/ ٧٧، والبحر المحيط ٣/ ١١٨.
(٣) الكشاف ٢/ ١٠ .
(٤) الدر المصون ٤/ ٥٩٤. وينظر: التفسير الكبير١٢/ ١٦١، والبحر المحيط ٤/ ١١٠.
(٥) الدر المصون ٤/ ١٩٤. وينظر: المحرر الوجيز ٣/ ١١٧، والبحر المحيط ٥/ ١٥٥.
(٦) هذه الفقرة تتضمن بالإضافة إلى بيان الأثر العقدي مناقشة هذه الأقوال، في تقدير المضاف والمجازية، فأغنى عن إفرادها في فقرة مستقلة كعادة المسائل.

أهل السنة والجماعة حقيقة وما تقتضيه من الرؤية وغيرها دون تكييف أو تمثيل لها.

قال أبو عمرو الزاهد اللغوي: سمعت أبا العباس أحمد بن يحيى ثعلباً يقول في قوله ﴿...وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ۝ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٤٣-٤٤]، أجمع أهل اللغة أن اللقاء ههنا لا يكون إلا معاينة ونظرة بالأبصار»[1].

وينفيها غيرهم من أهل الكلام بدعوى أنها تفضي إلى التجسيم والجهة والمكان، ولهذا يضطرون إلى حملها على غير ظاهرها.

قال في شرح المواقف: «والعندية مشعرة بالتحيز والجهة»[2].

فأما المعتزلة فيجعلونها من حذف المضاف أو من المجاز، ويوافقهم في ذلك الأشاعرة، ويزيدون عليهم حمل هذه المعاني على الرؤية التي يفترقون فيها عن المعتزلة.

يوضح الشهاب الخفاجي وجه الاتفاق والافتراق بين المعتزلة والأشاعرة: «لا نزاع في امتناع لقاء اللّٰه على الحقيقة[3]، لكن القائلين بجواز الرؤية يجعلونها مجازاً عنها حيث لا مانع، وأما من لم يجوّزها فيفسرها بما يناسب المقام كلقاء الثواب خاصة، أو الجزاء مطلقاً، أو العلم المحقق الشبيه بالمشاهدة والمعاينة»[4].

ولقد عرض شيخ الإسلام هذه المسألة عرضاً مفصلاً بيّن فيه موقف الفرق من هذه القضايا، وذلك حين سئل عن لقاء اللّٰه تعالى «وهل يصح قول بعض المفسرين من أنه متعلق بمحذوف تقديره: جزاء ربهم أو نحوه، بكونه مما لا يصح أن يضاف إلى اللّٰه تعالى حقيقة، فيستحيل

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٨٨-٤٨٩.

(٢) شرح المواقف ٨/ ٢٧.

(٣) يعني بين أهل الكلام، أما أهل السنة فقد سبق أنهم يقرون به حقيقة.

(٤) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢/ ٢٤٤.

ظاهره، ويكون المراد منه غير ظاهره، ويصار فيه إلى تأويل معين؟ أم هو مستغنٍ عن ذلك لجوازه في نفسه؟»[١].

فأجاب بقوله: «أما اللقاء فقد فسره طائفة من السلف والخلف بما يتضمن المعاينة والمشاهدة، بعد السلوك والمسير، وقالوا: إن لقاء اللَّه يتضمن رؤيته تعالى، واحتجوا بآيات اللقاء على من أنكر رؤية اللَّه في الآخرة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وجعلوا اللقاء يتضمن معنيين:

أحدهما: السير إلى الملك. والثاني: معاينته، فلا بد من هذين الأمرين.

وأما الجهمية من المعتزلة وغيرهم فيمتنع على أصلهم لقاء الله[٢]، لأمرين:

الأول: أنه يمتنع عندهم رؤية اللَّه في الدنيا والآخرة، وخالفوا بذلك ما تواترت به السنن عن النبي ﷺ وما اتفق عليه الصحابة وأئمة الإسلام من أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة.

والثاني: أنه[٣] عندهم لا يتصور الكدح إليه، ولا العرض عليه، ولا الوقوف عليه، ولا أن يحبه العبد ولا أن يجده، ولا أن يشار إليه، ولا أن يرجع إليه، ولا يؤوب إليه، إذ هي حروف تقتضي حال العبد بالنسبة إليه في الآخرة قرباً إليه ودنواً منه، وهذا كله محال عندهم.

---

(١) حديث النزول - مجموع الفتاوى - ٦/ ٤٦١. وينظر: ٦/ ٥-٢٤، ٤٨٨، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ٢/ ١٢٠-١٢٨.

(٢) ينظر رأي المعتزلة في: المغني لعبد الجبار ٤/ ٢١٥، ومتشابه القرآن ص٨٨، ١٧٢، ٣٥٤، وتنزيه القرآن ص٢٤، ١٧٦، والكشاف ١/ ٦٦،

وينظر رأي الأشاعرة في: أساس التقديس ص١٧٣، ١٨٥، والتفسير الكبير٣/ ٤٩، ١٢/ ١٦١، والجامع لأحكام القرطبي ٤/ ٢٦٨، وشرح المواقف ٨/ ٢٧-٢٩، وحاشية الشهاب ٢/ ٢٤٤.

(٣) أي: أن الشأن عندهم...، وفي المطبوع هكذا: (أنّ عندهم لا يتصور الكدح).

وهؤلاء ومن وافقهم على بعض أقوالهم التي تنفي حقيقة اللقاء، يتأولون اللقاء على أن المراد به لقاء جزاء ربهم. وفساد قول الذين يجعلون المراد (لقاء الجزاء) دون لقاء اللّه معلوم بالاضطرار بعد تدبر الكتاب والسنة، يظهر فساده من وجوه:

أحدها: أنه خلاف التفاسير المأثورة عن الصحابة والتابعين.

الثاني: أن حذف المضاف[1] يقارنه قرائن، فلا بد أن يكون مع الكلام قرينة تبين ذلك، كما قيل في قوله ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢] ولو قال قائل: رأيت زيداً، أو لقيته مطلقاً، وأراد بذلك لقاء أبيه أو غلامه لم يجز ذلك في لغة العرب بلا نزاع.

ولقاء اللّه ذكر في كتاب اللّه وسنة رسوله في مواضع كثيرة، مطلقاً غير مقترن بما يدل على أنه أريد بلقاء اللّه لقاء بعض مخلوقاته من جزاء أو غيره.

الثالث: أن اللفظ إذا تكرر ذكره في الكتاب، ودار مرة بعد مرة على وجه واحد، وكان المراد به غير مفهومه ومقتضاه عند الإطلاق، ولم يبين ذلك كان تدليساً وتلبيساً، يجب أن يصان كلام اللّه عنه، الذي أخبر أنه شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، وأنه بيان للناس.

الرابع: أنه ﷺ فرّق في الحديث المتفق عليه بين لقائه، وبين الجنة والنار، والجنة والنار تتضمن جزاء المطيعين والعصاة، فعلم أن لقاءه ليس هو لقاء الجنة والنار.

الخامس: أنه لو أريد بلقاء اللّه بعض المخلوقات إما جزاء وإما غير جزاء لكان ذلك واقعاً في الدنيا والآخرة، فكان العبد لا يزال ملاقياً لربه، ولما علم المسلمون بالاضطرار من دين الإسلام أن لقاء اللّه لا يكون إلا بعد الموت، علم بطلان أن اللقاء لقاء بعض مخلوقاته. ومعلوم

(١) في المطبوع (المضاف إليه) وهو خلاف السياق.

أن اللّه قد جازى خلقاً على أعمالهم في الدنيا بخير وشر. ولم يقل مسلم إن لقاء هذه الأمور في الدنيا لقاء الله.

ودلائل بطلان هذا القول لا تكاد تحصى، يضيق هذا الاستفتاء عن ذكر كثير منها فضلاً عن أكثرها»[1].

وقال أيضاً: «ولا يثبت هؤلاء قرباً حقيقياً - وهو القرب المعلوم المعقول - ومن جعل قرب عباده المقربين ليس إليه، وإنما هو إلى ثوابه وإحسانه، فهو معطلٌ مبطلٌ. وذلك أن ثوابه وإحسانه يصل إليهم ويصلون إليه، ويباشرهم ويباشرونه بدخوله فيهم ودخولهم فيه بالأكل والشرب، فإذا كانوا يكونون في نفس جنته ونعيمه وثوابه كيف يجعل أعظم الغايات قربهم من إحسانه؟! ولا سيما والمقربون هم فوق أصحاب اليمين الأبرار»[2].

ومع إجماع أهل السنة على لقاء اللّه حقيقة وحبس العباد عليه ووقوفهم بين يديه، فإن هذا لا يناقضه تقدير بعض مفسريهم ومعربيهم مضافاً في بعض هذه الآيات كـ(حكم الله) و(قضائه) و(سؤاله) ونحوها مما هو من لوازم اللقاء والوقوف بين يديه، ولهذا فليس عندهم أن «توجيه النص على حذف مضاف - كما ذهب إليه ابن جرير[3] وغيره[4] في إحدى الآيات السابقة-، مناقضا لعدم التقدير، إذ يدل على أنهم لمساءلتهم وتقريرهم بأعمالهم، قد عرضوا على ربهم وأوقفوا بين يديه؛ لأن حبسهم على قضاء اللّه وحكمه فيهم إنما هو مترتب على تقريره لهم بأعمالهم، ولذا ثمة من جمع بينهما.

وبصفة عامة فالتركيب دال - عندهم - على الإثبات في الصفات،

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٦١- ٤٧٥. بتصرف يسير.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ١٢. وينظر: مجموع الفتاوى ٥/ ٤٦٠-٤٦٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٧/ ٢٠٨.

(٤) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٤٨٩.

من مباينته وعلوه، كما ينبئ - من وجه آخر - على شيء من مشاهد الآخرة، من لقاء الخلق بالرب، ورؤيتهم له، وتكليمه إياهم، واتفاق مؤمنهم وكافرهم على معرفته، واليقين إذ ذاك به»(١).

ومما يؤكد أن هذا التقدير هو من باب ذكر اللازم - بعد الإقرار بأصل اللقاء والوقوف على اللَّه حقيقة - أن الطبري نفسه قال في موضع آخر: «تأويل الآية إذاً: استعينوا على الوفاء بعهدي بالصبر عليه والصلاة، وإن الصلاة لكبيرة إلا على الخائفين عقابي المتواضعين لأمري الموقنين بلقائي والرجوع بعد مماتهم... وإنما خفت على المؤمنين المصدقين بلقاء اللَّه الراجين عليها جزيل ثوابه... فأمر اللَّه جل ثناؤه أحبار بني إسرائيل الذين خاطبهم بهذه الآيات أن يكونوا من مقيميها الراجين ثوابها إذا كانوا أهل يقين بأنهم إلى اللَّه راجعون وإياه في القيامة ملاقون»(٢).

قال ابن تيمية: «إن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسَّر من الأسماء أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمّى، بل قد يكونان متلازمين، ولا دخول لبقية الأنواع فيه. ومن تدبره علم أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة، وإنما ذلك يقع على سبيل التمثيل لحاجة المخاطبين، لا على سبيل الحصر والتحديد»(٣).



(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٥٦٤. بتصرف يسير.

(٢) تفسير الطبري ١/ ٣٠٣.

(٣) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٠-٣٩٦. بتصرف يسير.

المسألة السبعون

٧٠- قال اللّه تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النـور ٢٤/ ٣٥].

التوجيه الإعرابي:

وصف اللّه تعالى نفسَه في هذه الآية الكريمة بأنه (نور السموات والأرض)، ومن هنا استقى أهل السنة والجماعة عقيدتهم في وصف اللّه بهذه الصفة وتسميته بهذا الاسم، بإجراء الآية على ظاهرها دون تقدير أو تأويل.

وأما أهل الكلام فصرفوا الآية عن ظاهرها، بأوجه كثيرة، منها ما يأتي[(١)]:

١ - تقدير مضاف قبل هذا الاسم، بتقدير: ذو نور السموات، أي: مالك نور السموات والأرض.

٢ - حمل (نور) على معنى: (منوّر)، فالمصدر بمعنى اسم الفاعل. أي: منوّر السموات والأرض بالكواكب، أو بالأدلة والحجج الباهرة.

---

(١) ينظر: شأن الدعاء للخطابي ص ٩٥، وتلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضي ص ٢٤٥، والتنبيه على االأسباب التي أوجبت الخلاف للبطليوسي ص ٧٤-٧٨، والكشاف ٣/ ٧٦، والتفسير الكبير ١/ ١٠٥-١٠٧، ٢٣/ ١٩٥، والدر المصون ٨/ ٤٠٢-٤٠٤، حاشية الشهاب عليتفسير البيضاوي ٧/ ٥٢.

٣ - صرف معنى (نور) إلى معنى: هادي أهل السموات والأرض.

٤ - أنها من المتشابهات التي لا تفسر ولا يدرك حقيقتها.

قال الزمخشري: «نظير قوله ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ مع قوله ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾، و﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ﴾: قولك: زيد كرم وجود، ثم تقول: ينعش الناس بكرمه وجوده، والمعنى: ذو نور السموات، وصاحب نور السموات»[١].

وقال البيضاوي: «لا يصح إطلاقه على اللَّه تعالى إلا بتقدير مضاف كقولك: زيد كرم، بمعنى ذو كرم، أو على تجوّز: إما بمعنى: منوّر السموات والأرض، أو مدبرهما»[٢].

وقال السمين الحلبي: «﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾: مبتدأ وخبر، إما على حذف مضاف، أي: ذو نور السموات، والمراد بالنور عدله. ويؤيد هذا قوله ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾. أضاف النور لهذين الظرفين: إما دلالة على سعة إشراقه وفشوّ إضاءته، حتى تضيء له السموات والأرض، وإما لإرادة أهل السموات والأرض، وأنهم يستضيؤن به. ويجوز أن يبالَغ في العبارة على سبيل المدح: كقولهم: فلانٌ شمس البلاد وقمرها. قال النابغة[٣]:

فإنك شمسٌ والملوك كواكبٌ ... إذا ظهرت لم يبدُ منهنّ كوكبُ

... ويجوز أن يكون المصدر واقعاً موقع اسم الفاعل أي: منوّر السموات»[٤].

---

(١) الكشاف ٣/ ٧٦.

(٢) تفسير البيضاوي، لأبي سعيد ناصر الدين عبد اللَّه بن عمر المعروف بالبيضاوي ت (٦٩١)، ضبط: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٧، ٧/ ٥٢.

(٣) البيت من الطويل، وهو في ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - مصر، بدون ط، ١٩٧٧، ص ٧٤، وأشعار الشعراء الستة الجاهليين، للأعلم الشنتمري ت (٤٧٦)، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٣، في ١/ ٢٢١. والرواية فيهما: (إذا طلعت)، مكان: إذا ظهرت.

(٤) الدر المصون ٨/ ٤٠٢.

الأثر العقدي[(١)]:

يمنع بعض المتكلمين إطلاق اسم (النور) على اللّٰه تعالى، أو وصفه بهذه الصفة على أنها صفة ذات، ولهذا اضطروا إلى تأويل هذه الآية الكريمة بأحد الأوجه الماضية منطلقين من دعوى تنزيهه تعالى عن الجسمية ونحوها من المقدّمات الكلامية عندهم[(٢)].

قال الخطابي: «النور: هو الذي بنوره يبصر ذو العماية وبهدايته يرشد ذو الغواية. وعلى مثل هذا يُتأوَّل قوله جل وعز ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي: منه نور السموات والأرض.

ولا يجوز أن يتوهم أن اللّٰه تعالى نورٌ من الأنوار، وأن يعتقد ذلك فيه سبحانه، فإن النور تضاده الظلمة، وتعاقبه فتزيله، وتعالى اللّٰه أن يكون له ضدّ أو ندّ.

وقد يُحتمل أن يكون معناه ذو النور، إلا أنه لا يصح أن يكون النور صفة ذات له، كما يصح ذلك في اسم السلام. إذا قلنا: إنه ذو السلام. وإنما يكون ذلك صفة فعل على معنى إضافة الفعل إليه إذ هو خالق النور وموجده»[(٣)].

ويحتج هؤلاء - بالإضافة إلى حجة اقتضاء الجسمية وإثبات الضد للّٰه وحجج إخرى،- بدليل لغوي مستقى من ظاهر التركيب وهو أنه

---

(١) هذه الفقرة تتضمن بالإضافة إلى بيان الأثر العقدي مناقشة هذه الأقوال، في تقدير المضاف والمجازية، فأغنى عن إفراد المناقشة في فقرة مستقلة كعادة المسائل.

(٢) ينظر: شأن الدعاء للخطابي ص ٩٥، والإرشاد للجويني ص ١٥٥، ١٥٨، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٩١، وتنزيه القرآن ص ٢٨٦، ومتشابه القرآن ص ٥٢٥-٥٢٦، والتنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين للبطليوسي ص ٧٤-٧٨، والمقصد الأسنى في شرح أسماء اللّٰه الحسنى، تأليف أبي حامد الغزالي، ضبطه: أحمد قباني، دار الكتب العلمية - بيروت بدون ط وتاريخ، ص ١١٥، والتفسير الكبير للرازي١/ ١٠٥، ٢٣/ ١٩٤-٢٠٥، وتفسير النسفي (مدارك التنزيل) ٣/ ٢١٤، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢/ ٥١-٥٥، وتفسير أبي السعود ٦/ ١٧٥.

(٣) شأن الدعاء للخطابي ص ٩٥. وينظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٠٢.

سبحانه قد قال بعد ذلك ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ «فأضاف النور إلى نفسه إضافة الملك إلى مالكه، فهذا يدل على أنه في ذاته ليس بنور، بل هو خالق النور»[١]، ولو كان «نوراً لم تجز إضافته إلى نفسه، فيكون من إضافة الشيء إلى نفسه، وهو غير جائز»[٢].

كما تمسكوا بأن بعض هذه التأويلات مروية عن ابن عباس وغيره.

أما أهل السنة والجماعة فإنهم يثبتون هذا الاسم على حقيقته وظاهره، وما يدل عليه من صفة الكمال[٣].

قال أبو الحسن الأشعري: «سمّى اللّٰه نفسه نوراً، والنور عند الأمة لا يخلو من أن يكون أحد معنيين، إما أن يكون نوراً يُسمع، أو نوراً يرى، فمن زعم أن اللّٰه يُسمع ولا يرى، فقد أخطأ في نفيه رؤية ربه، وتكذيبه بكتابه، وقول نبيه ﷺ»[٤].

وقال ابن تيمية: «جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم، وهذا مذهب السلفية، وجمهور الصفاتية، من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم. هو قول أبي سعيد بن كلاب ذكره في الصفات، ورد على الجهمية تأويل اسم (النور)، وهو شيخ المتكلمين الصفاتية من الأشعرية

---

(١) التفسير الكبير ١/١٠٦.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٧٤.

(٣) ينظر: التوحيد لابن خزيمة ص ٣٤، وتفسير الطبري ٢٤/ ٣٩، والإبانة للأشعري ص ١٠٢، و الدعوات الكبير، لأبي بكر البيهقي ت (٤٥٨)، تحقيق: بدر بن عبد اللّٰه البدر، مركز المخطوطات والتراث - الكويت، ط الأولى ١٤١٤، ص ٣١، ومجوع الفتاوى ٦/ ٣٧٤-٣٩٦، والحقيقة والمجاز لابن تيمية - مجموع الفتاوى -٢٠/ ٤٦٨، ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٢٦٨-٢٧٠، واجتماع الجيوش الإسلامية ٤٤-٥٣، ٢٠٥، ٢٩٨، والكافية الشافية (نونية ابن القيم) ص ٢٤٩، ٢٥٠، والفوائد، لابن القيم ت (٧٥٢) تحقيق: د/ ماهر منصور عبد الرازق وزميله، دار اليقين - المنصورة، ط الأولى ١٤١٦، ص ٢٢١، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/ ٦٦، وتوضيح المقاصد في شرح قصيدة ابن القيم ٢/ ٢٣٧-٢٤١، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ١/ ١٤٨-١٥٣.

(٤) الإبانة ص ١٠٢.

- الشيخ الأول - وحكاه عنه أبو بكر بن فورك في كتاب (مقالات ابن كلاب) والأشعري، ولم يذكرا تأويله إلا عن الجهمية المذمومين باتفاق، وهو أيضاً قول أبي الحسن الأشعري ذكره في الموجز»(١)

ولا يمنع إطلاقه على بعض الأشياء من تسميته به ووصفه سبحانه بهذا الوصف، فقد ورد هذا الاسم في النصوص على أوجه أربعة، إذ ورد «تسمية الرب نوراً، وبأن له نوراً مضافاً إليه، وبأنه نور السموات والأرض، وبأن حجابه نور، فهذه أربعة أنواع»(٢).

قال ابن القيم(٣):

والنور من أسمائه أيضاً ومن أوصافه سبحان ذي البرهانِ

وقال أيضاً: «والله تعالى سمّى نفسه نوراً، وجعل كتابه نوراً، ورسوله ﷺ نوراً، ودينه نوراً، واحتجب عن خلقه بالنور..وقد فسّر قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ الآية بكونه: منّور السموات والأرض، وهادي أهل السموات والأرض، فبنوره اهتدى أهل السموات والأرض، وهذا إنما هو فعله، وإلا فالنور الذي هو من أوصافه، قائم به، ومنه اشتق له اسم النور الذي هو أحد الأسماء الحسنى.

والنور يضاف إليه سبحانه على أحد وجهين: إضافة صفة إلى موصوفها، وإضافة مفعول إلى فاعله، فالأول: كقوله ﴿وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر ٣٩/ ٦٩]، فهذا إشراقها يوم القيامة بنوره تعالى إذا جاء لفصل القضاء «(٤).

أما ما زعموه من أن بعض هذه التأويلات مروي عن ابن عباس وغيره، فالجواب عنه من وجهين:

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٧٩.

(٢) توضيح المقاصد ٢/ ٢٤٠.

(٣) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (القصيدة النونية) ص ٢٤٩ .

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية ص٤٤-٤٥. ولم أجد التمثيل للنوع الثاني وهو إضافة المفعول إلى فاعله، ولعله يعود على من فسره بأنه: منّور السموات والأرض.

الأول: أن هذا لا يقطع بنسبته إليهم، وليس مجرد وروده في بعض الكتب كافياً في صحته ونسبته إليهم.

قال ابن تيمية: «وهذه الكتب التي يسميها كثير من الناس (كتب التفسير) فيها كثير من التفاسير[١] منقولات عن السلف مكذوبة عليهم، وقولٌ على اللَّه ورسوله بالرأي المجرد، بل بمجرد شبهة قياسية، أو شبهة أدبية.

وهذا التفسير - أي كون المراد: منوّر السموات والأرض- قد قاله طائفة من المفسرين[٢]، وأما كونه ثابتاً عن ابن عباس أو غيره، فهذا مما لم نثبته.

ومعلوم أن في كتب التفسير من النقل عن ابن عباس من الكذب شيء كثير، من رواية الكلبي عن أبي صالح وغيره»[٣].

الثاني: أن هذا التفسير منهم لا يعني نفيهم هذا الاسم وهذه الصفة، بل هو ذكر للازم ذلك، وليس حصراً لدلالته عليه. فقول بعض السلف إن المراد: «هادي أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نوراً: فإن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسَّر من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمّى، بل قد يكونان متلازمين... فقول من قال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ هادي أهل السموات والأرض كلام صحيح، فإن من معاني كونه نور السموات والأرض أن يكون هادياً لهم، أما أنهم نفوا ما سوى ذلك فهذا غير معلوم»[٤]، وكذلك من قال: إنه منوّر السموات والأرض، لا

---

(١) في المطبوع: التفسير.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٨/ ١٦١-١٦٧، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٤٣، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٣٦،

(٣) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٨٨-٣٨٩، بتصرف يسير.

(٤) المرجع السابق ٦/ ٣٩٠.

ينافي أنه نورٌ، وكل منوّرٍ نورٌ فهما متلازمان. فالحق أنه نور السموات والأرض بهذه الاعتبارات كلها.

ومما يدل على أن ذلك من ذكر اللازم وليس الحصر أن إمام المفسرين أبا جعفر الطبري الذي رجح أن معنى آية النور ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ «هادي من في السموات والأرض،فهم بنوره إلى الحق يهتدون»[(١)]، نجده في موضع آخر، في آية الزمر وهي قوله تعالى ﴿وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ يقول: «يقول تعالى ذكره: فأضاءت الأرض بنور ربها، يقال: أشرقت الشمس: إذا صفت وأضاءت، وأشرقت: إذا طلعت، وذلك حين يبرز الرحمن لفصل القضاء بين خلقه. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل...عن قتادة قال: فما يتضارُّون في نوره إلا كما يتضارُّون في الشمس في اليوم الصحو الذي لا دخن فيه»[(٢)].

وهذا أبو إسحاق الزجاج مع أنه حمل آية النور على معنى «مدبر أمرهما بحكمة بالغة وحجة نيّرة»[(٣)]. يقول في آية الزمر: «معناها لما أراد الله الحساب والمجازاة أشرقت الأرض... ألبست الإشراق بنور الله»، وساق أحاديث الرؤية، وبين أن هذا أصل في السنة والجماعة[(٤)].



(١) تفسير الطبري ١٨/ ١٦١.
(٢) تفسير الطبري ٢٤/ ٣٩.
(٣) معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٤٣ .
(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٣٦٢-٣٦٣.

باب النعت



المسألة الحادية والسبعون

٧١- قال تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل ٢٧/ ٣٠].

وقال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة ١/ ٢-٣].

---

(١) أجمع المسلمون على أن البسملة بعض آية من سورة النمل. واختُلِف فيها في أول كل سورة على أقوال كثيرة. وأظهرها أنها آية مستقلة من القرآن الكريم في أول كل سورة، وليست آية من سورة معينة لا الفاتحة ولا غيرها.
ينظر: الانتصار للقرآن للباقلاني ١/ ٢٠٤-٢٢٦، والتفسير الكبير ١/ ١٦٠، والجامع لأحكام القرآن ١/ ١٢٨-١٣٣، ومجموع الفتاوى ١٣/ ٤١٨، ٢٢/ ٤٣٣، وحاشية الشهاب ١/ ٤٤، والتحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور، لمحمد الطاهر عاشور ت(١٣٩٣)، مؤسسة التاريخ - بيروت، ط الأولى ١٤٢٠، ١/ ١٣٦-١٤٤، وتفسير القرآن الكريم لابن عثيمين ١/ ٧-٩، والشرح الممتع على زاد المستقنع ٣/ ٧٧، واختلاف المفسرين ص ٨٦-٩٢.
وقد اشتملت البسملة على مباحث مهمة في الدرس اللغوي والنحوي والصرفي في ضوء التأثر العقدي، منها:
أ - معنى الباء فيها. وهل هي للإلصاق أو للاستعانة أو للمصاحبة ؟.
ب - أصل كلمة (اسم)، وهل هي من السمو أو الوسم، وأثر ذلك عقدياً في نظر بعض المعربين.
ج - متعلق الجار والمجرور (بسم)، وهل هو اسم أو فعل ؟.
د - هل الاسم هو المسمّى أو غيره ؟.
هـ - لفظ الجلالة، هل هو مشتق أو مرتجل ؟.
و - رتبة لفظ الجلالة بين المعارف.
ز - اشتقاق لفظ (الرحمن).
ح - إعراب لفظ (الرحمن) و(الرحيم) فيها. =

التوجيه الإعرابي:

اختلف في إعراب (الرحمن) و (الرحيم) في هذه الآيات على قولين:

الأول: أن (الرحمن) بدل مطابق من لفظ الجلالة. وأما (الرحيم) فهو نعت لـ(الرحمن).

وهذا رأي الأعلم الشنتمري(١)، وابن خروف(٢)، وابن مالك(٣)، وابن هشام(٤).

الثاني: أن (الرحمن) و(الرحيم) نعتان للفظ الجلالة.

وهذا رأي الجمهور من اللغويين والنحويين والمفسرين(٥).

= وقد رأيت أن أفرد هذا الأخير لأهميته وتوافر حدود هذا البحث فيه، على أن تنظر بقية المباحث في: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٣٩-٤٤، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٦، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٢٨٠، والإنصاف ١/ ٦، ونتائج الفكر للسهيلي ص ٣٧-٥٥، والتبيين عن مذاهب النحويين ص١٣٢، وشرح التصريف الملوكي ص٤٠٤، والجامع لأحكام القرآن ١/ ١٣٥-١٤٥، ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٠٧، و٢٠/ ٤١٩، والبحر المحيط ١/ ١٢٣-١٣٠، والدر المصون ١/ ١٣-٣٥، وتفسير القرآن الحكيم، المشهور بتفسير المنار، لمحمد رشيد رضا ت(١٣٥٤)، تخريج: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط الأولى١٤٢٠، ١/ ٣٧-٤٥، والتحرير والتنوير ١٣٥-١٤٩، وحكم البسملة في الصلاة، تأليف: أحمد العالم ت (١٣٩٧) تحقيق: د/ عبد السلام محمد الشريف العالم، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤٢٤، ص٧ وما بعدها.

(١) ينظر: نتائج الفكر للسهيلي ص ٥٣، والبحر المحيط ١/ ١٢٧، ومغني اللبيب ص ٦٠١، والدر المصون ١/ ٣٠، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٥٠٦، وروح المعاني ١/ ٨١.

(٢) ينظر: شرح كتاب سيبويه (تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب) لابن خروف الإشبيلي ص ٣٤١، ٣٧٥، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/ ١٠٨، وروح المعاني ١/ ٨٥.

(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ٦٠١، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٥٠٦، و حاشية الشيخ محمد الأمير على مغني اللبيب، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، دون ط وتاريخ في ٢/ ٨٩، وروح المعاني ١/ ٨١.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ٦٠١، وحاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/ ١١٠.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ١/ ٦٥-٦٩، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٤٣، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ١٦٧، و إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، تأليف: الحسين بن أحمد بن =

الأثر العقدي:

كان الخلاف في إعراب اسم (الرحمن) و(الرحيم) في البسملة والحمدلة، تابعاً لخلافهم في حقيقة اسم (الرحمن) بين العلمية والوصفية، حيث اختلفوا في ذلك على أقوال:

الأول: أن (الرحمن) علم على اللّه تعالى بالغلبة، وليس وصفاً وإن كان مشتقاً من الرحمة. وإذا كان كذلك لزم أن يكون بدلاً من (الله) لا نعتاً له، «لأن العلم يُنعَت، ولا يُنعَت به، وإذ امتنع أن يكون نعتاً لم يبق إلا أن يكون بدلاً من (الله)»(١).

ولزم أيضاً أن يكون (الرحيم) نعتاً لـ(الرحمن)، إذ يمتنع أن يكون نعتاً للفظ الجلالة، لأن البدل لا يتقدم على النعت، بل رتبته بعده(٢).

وهذا رأي القائلين بالبدلية فيه. وهو المفهوم من كلام الغزالي في المقصد الأسنى(٣).

قال ابن هشام: «الحق قول الأعلم وابن مالك: إن (الرحمن) ليس بصفة بل علمٌ... وينبني على علميته أنه في البسملة ونحوها بدل لا نعت، وأن (الرحيم) بعده نعت له، لا نعت لاسم اللّه تعالى، إذ لا يتقدم البدل على النعت»(٤).

= خالويه ت (٣٧٠)، تحقيق: عبد الرحيم محمود، مكتبة الزهراء - القاهرة، بدون ط وتاريخ، ص ١٢، ونتائج الفكر ص ٥٣، ٥٤، والتبيان للعكبري ١/ ٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ١٤٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/١٥٨، ١٥٩، ١٦٥، والبحر المحيط ١/ ١٢٧، وبدائع الفوائد لابن القيم ١/ ٤٥-٤٧، وحاشية الشهاب ١/١٠٧-١٠٨، وتفسير القرآن الكريم لابن عثيمين ١/ ٥.

(١) نتائج الفكر ص ٥٣.

(٢) قال ابن مالك: «ويبدأ عند اجتماع التوابع بالنعت ثم بعطف البيان، ثم بالتوكيد، ثم بالبدل، ثم بالنسق». تسهيل الفوائد ص ١٧٣.

(٣) ينظر: المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّه الحسنى ص ٤٢.

(٤) مغني اللبيب ص ٦٠١-٦٠٢.

وبعض هؤلاء يرى أنه «علم في الأصل لا صفة ولا علم بالغلبة التقديرية»[١].

وآخرون منهم ينفي اشتقاقه من الرحمة مطلقاً؛ «لأنه لو كان مشتقاً من الرحمة لاتصل بذكر المرحوم، فجاز أن يقال: اللَّه رحمن بعباده، كما يقال: رحيم بعباده، وأيضاً لو كان مشتقاً من الرحمة لم تنكره العرب حين سمعوه، إذ كانوا لا ينكرون رحمة ربهم»[٢].

الثاني: أنه وصف للَّه تعالى يراد به الثناء، وليس علماً، وإن كان جارياً مجرى الأعلام.

وهذا رأي السهيلي[٣]، وتمليذه أبي علي الرندي[٤]، والكافيجي[٥].

قال السهيلي: «والبدل عندي فيه ممتنع، وكذلك عطف البيان... ولكنه - وإن كان يجري مجرى الأعلام - فإنه مشتق من الرحمة، فهو وصف يراد به الثناء، وكذلك (الرحيم) إلا أن الرحمن من أبنية المبالغة كغضبان ونحوه»[٦].

الثالث: أنه علمٌ دالٌ على الصفة كبقية أسماء اللَّه تعالى. فهو إذا سبق بلفظ الجلالة أعرب نعتاً، وإن استقل في الكلام فهو علم حقيقة على ذات الله.

وهذا رأي الجمهور[٧].

قال ابن القيم: «أسماء الرب تعالى هي أسماء ونعوت، فإنها دالة

---

(١) روح المعاني ١/ ٨١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١/ ١٤١.

(٣) ينظر: نتائج الفكر ص ٥٣.

(٤) ينظر: نتائج الفكر ص ٥٣ هامش رقم ٦، نقلاً عن كتاب التكميل لابن عسكر.

(٥) شرح قواعد الإعراب لابن هشام، تأليف: محيي الدين الكافيجي ت (٨٧٩)، تحقيق: د/ فخر الدين قباوة، دار طلاس- دمشق، ط الأولى ١٩٨٩، ص ٣٩.

(٦) نتائج الفكر ص ٥٣-٥٤.

(٧) تنظر المصادر السابقة للقول الثاني في فقرة التوجيه الإعرابي.

على صفات كماله، فلا تنافي فيها بين العملية والوصفية، فـ(الرحمن) اسمه تعالى ووصفه، لا تنافي اسميتُه وصفيتَه»[١].

المناقشة:

استدل القائلون بالبدلية في هذا الاسم الكريم والقطع بالعلمية فيه بما يلي:

١ - أن اسم (الرحمن) - وإن كان مشتقاً من الرحمة - إلا أنه «مختص بالعلمية، ومصوغ لها، كما أن (الدبران)[٢] وإن كان مشتقاً من (دبرت)، ولكنه صِيغَ للعلمية، فجاء على وزن لا يكون في النعوت»[٣]. فهو ليس مما يطرد القياس عليه ويكثر في النعوت مثله.

٢ - أن (الرحمن) «علم مختص بالله تعالى لا يشاركه فيه غيره، فليس هو كالصفات التي هي العليم والقدير، والسميع والبصير، ولهذا تجري على غيره تعالى»[٤].

٣ - أن هذا الاسم الكريم قد ورد في القرآن الكريم في مواضع كثيرة جداً «غير تابع لاسم قبله، كما ورد غيره من الأسماء التي لا تجري مجرى الأعلام»[٥]، مما يعني أنه علمٌ مستقل في الدلالة على ذات الإله ﷻ، وليس صفة؛ «لأن الصفات لا يقتصر على ذكرها دون الموصوف»[٦].

قال ابن هشام: «ومما يوضح لك أنه غير صفة مجيئه كثيراً غير تابع نحو ﴿...ٱلرَّحۡمَٰنُ... ۝ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الرحمن ٥٥/ ١-٢]، ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ

---

(١) بدائع الفوائد ١/ ٤٦.

(٢) قال ابن فارس: «الدبران: نجمٌ، سمي بذلك؛ لأنه يَدبر الثريا». مقاييس اللغة (دبر) ص ٣٥٥. وينظر: الكتاب (بولاق) ١/ ٢٦٧، والمقتضب ٣/ ٣٨٢، ٤/ ٣٢٥،

(٣) نتائج الفكر ص ٥٣.

(٤) بدائع الفوائد ١/ ٤٥.

(٥) نتائج الفكر ص ٥٣.

(٦) بدائع الفوائد ١/ ٤٥.

أَوِ ٱدْعُوا ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء ١٧/ ١١٠]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان ٢٥/ ٦٠]»[١].

وإذ ثبت أنه علم مستقل في دلالته، وجب أن يكون بدلاً من لفظ الجلالة، وامتنع أن يكون نعتاً ؛ لما سبق أن العلم يُنعت ولا يُنعت به.

قال ابن خروف: «لم يقع تابعاً إلا للّه تعالى في البسملة والحمدلة، ولذا حكم عليه بغلبة الاسمية، وقل استعماله منكراً ومضافاً فوجب كونه بدلاً لا صفة لكون لفظة اللّه أعرف المعارف»[٢].

بيمنا يستدل القائلون بوصفيته والنعت به، بما يأتي:

١ - أن إعرابه بدلاً أو عطف بيان ممتنع، لتخلف شرط ذينك، وهو كون الاسم الأول مفتقراً إلى بيان وتوضيح، والواقع أن الاسم المتبوع هنا هو لفظ الجلالة، وهو غاية في البيان والوضوح.

قال السهيلي: «والبدل عندي فيه ممتنع، وكذلك عطف البيان ؛ لأن الاسم الأول لا يفتقر إلى تبيين؛ لأنه أعرف الأسماء كلها وأبينها، ألا ترى أنهم قالوا: ﴿وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾؟، ولم يقولوا: وما الله ؟»[٣].

٢ - أن وروده منفرداً غير تابع في القرآن الكريم هو من باب حلول الصفة محل الموصوف فيستغنى عن ذكره، وهذا كثير في اللسان العربي.

والأظهر في هذه المسألة هو ما اختاره الفريق الثالث من كونه علماً دالاً على الصفة. وذلك لما يأتي:

١ - أن ذلك جمعٌ بين العلمية والوصفية فيه من الجانبين المعنوي واللفظي.

---

(١) مغني اللبيب ص ٦٠٢.

(٢) روح المعاني ١/ ٨٥. وهو بمعناه في شرح الكتاب لابن خروف ص ٣٧٥.

(٣) نتائج الفكر ص ٥٣.

أما من حيث المعنى فيتمثل ذلك في استقامته في اجتماعهما في هذا الاسم الكريم كبقية أسماء اللَّه تعالى «فلا تنافي فيها بين العلمية والوصفية. فـ(الرحمن) اسمه تعالى ووصفه، لا تنافي اسميتُه وصفيتَه»[1].

أما من حيث التخريج النحوي اللفظي فإنه «من حيث هو صفة جرى تابعاً على اسم اللَّه، ومن حيث هو اسمٌ ورد في القرآن غير تابعٍ بل ورودَ الاسم العلم»[2]. وحيث ورد مفرداً فهذا لا يعني تجرده من الدلالة علىَ الصفة. فهو «كاسم (الله) تعالى فإنه دالٌّ على صفة الألوهية، ولم يجئ قط تابعاً لغيره، بل متبوعاً»[3].

وبهذا يحصل الجمع بين أدلة الفريقين الآخرين اللذين نظر كل منهما إلى صورة من صور وروده في القرآن الكريم الذي قد جاء فيه استعمال الأمرين جميعاً.

٢ - أنه متوافق مع منهج أهل السنة والجماعة في أسماء اللَّه، إذ إنه من القواعد المتقررة عندهم في أسماء اللَّه تعالى أنها «أعلام وأوصاف: أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من المعاني.

وهي بالاعتبار الأول مترادفة لدلالتها على مسمى واحد، وهو الله ﷻ وبالاعتبار الثاني متباينة؛ لدلالة كل واحد منها على معناه الخاص»[4].

ولقد كشف الإمام ابن جرير الطبري عن سر الترتيب بين هذه

---

(١) بدائع الفوائد ١/ ٤٦.

(٢) بدائع الفوائد ١/ ٤٦.

(٣) الموضع السابق.

(٤) توحيد الأسماء والصفات، تأليف: محمد الحمد، دار ابن خزيمة - الرياض، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٢٣.

الأسماء الثلاثة في البسملة موضحاً دلالة اسم (الرحمن) على العلمية والوصفية في هذا الترتيب.

قال ابن جرير: «بدأ اللّه جل ذكره باسمه الذي هو (الله) ؛ لأن الألوهية ليست لغيره جل ثناؤه بوجه من الوجوه لا من جهة التسمي به، ولا من جهة المعنى. وذلك أنا قد بينا أن معنى (الله) هو المعبود، ولا معبود غيره جل جلاله، وأن التسمي به قد حرمه اللّه جل ثناؤه...

ثم ثنّى اللّه باسمه الذي هو (الرحمن)، إذ كان قد منع أيضاً من التسمي به، وإن كان من خلقه من قد يستحق تسميته ببعض معانيه، وذلك أنه قد يجوز وصف كثير ممن هو دون اللّه من خلقه ببعض صفات الرحمة، وغير جائز أن يستحق بعض الألوهية أحد دونه، فلذلك جاء (الرحمن) ثانياً لاسمه الذي هو (الله).

وأما اسمه الذي هو (الرحيم) فقد ذكرنا أنه مما هو جائز وصف غيره به. والرحمة من صفاته جل ذكره.

فكان إذ كان الأمر على ما وصفنا، واقعاً مواقع نعوت الأسماء اللواتي هن توابعها بعد تقدم الأسماء عليها.

فهذا وجه تقديم اسم اللّه الذي هو (الله) على اسمه الذي هو (الرحمن) واسمه الذي هو (الرحيم)»[١].



---

(١) تفسير الطبري ١/ ٦٩.

المسألة الثانية والسبعون

٧٢- قال اللّه تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٤].

التوجيه الإعرابي:

أجمع القراء العشرة على قراءة الآية بجر (فاطر)، وقد احتمل هذا الجر توجيهين:

الأول: أن يكون صفة للفظ الجلالة المجرور بـ(غير)، وقد فصل بين الصفة والموصوف بالجملة الفعلية ﴿أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾، وهذا لا يضرّ؛ لأنها ليست بأجنبية، إذ هي عاملة في عامل الموصوف.

وهذا اختيار الفراء[1] والأخفش[2] والزجاج[3] والطبري[4] والنحاس[5] والزمخشري[6] وابن عطية[7] وغيرهم[8].

---

(١) ينظر: معاني القرآن ١/ ٣٢٨.

(٢) ينظر: معاني القرآن للأخفش ٢/ ٢٧٠.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٢٣٣.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٧/ ١٨٦.

(٥) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٥٨.

(٦) ينظر: الكشاف ٢/ ٦، والبحر المحيط ٤/ ٩٠، والدر المصون ٤/ ٥٥٥.

(٧) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٢٧٣، والبحر المحيط ٤/ ٩٠، والدر المصون ٤/ ٥٥٥.

(٨) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٣٦٥، ، وروح المعاني ٧/ ١٤٠، وفتح القدير ١/ ٦٣٤.

قال الفراء: «﴿فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ مخفوض في الإعراب، تجعله صفة من صفات اللَّه تبارك وتعالى»[١].

الثاني: أن يكون بدلاً من لفظ الجلالة المجرور.

وهذا اختيار العكبري[٢] وأبي حيان[٣] والسمين الحلبي[٤]. وأجازه المنتجب الهمداني[٥].

قال العكبري: «﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ يقرأ بالجر، وهو المشهور، وجرّه على البدل من اسم الله»[٦].

الأثر العقدي:

ذهب السمين إلى ترجيح وجه البدلية على وجه الوصفية لمسوغَيْن: نحوي لفظي، ومعنوي عقدي.

قال في إعراب الآية: «نحا أبو البقاء إلى أنه بدلٌ من اسم اللَّه، وكأنه فرّ من الفصل بين الصفة وموصوفها.

فإن قيل: هذا لازم له في البدل، فإنه فصل بين التابع ومتبوعه أيضاً. فيقال: إن الفصل بين البدل والمبدل أسهل؛ لأن البدل على نية تكرار العامل، فهو أقرب إلى الفصل.

وقد ترجّح تخريجه بوجه آخر: وهو أن (فاطر) اسم فاعل، والمعنى ليس على المضي حتى تكون إضافته غير محضة، فيلزم وصف المعرفة بالنكرة؛ لأنه في نية الانفصال من الإضافة، ولا يقال: اللَّه فاطر

---

(١) معاني القرآن للفراء ١/ ٣٢٨.

(٢) ينظر: التبيان في إعراب القرآن ١/ ٤٨٤، والبحر المحيط ٤/ ٩٠، والدر المصون ٤/ ٥٥٥. وفي إعراب القراءات الشواذ للعكبري ١/ ٤٦٩ أنه صفة لاسم الله.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٩٠، وحاشية الشهاب ٤/ ٤٨، وروح المعاني ٧/ ١٤٠.

(٤) ينظر: الدر المصون ٤/ ٥٥٥.

(٥) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ١٢٧.

(٦) التبيان في إعراب القرآن ١/ ٤٨٤.

السموات والأرض فيما مضى، فلا يراد به حال ولا استقبال ؛ لأن كلام اللَّه تعالى قديم متقدم على خلق السموات، فيكون المراد به الاستقبال قطعاً»[١].

لقد انطلق السمين في كلامه السابق من عقيدة أشعرية في الموقف من كلام اللَّه تعالى، حيث يرى الأشاعرة أنه كلام ذاتي نفسي قديم قدم الذات، ولا يتجدد ولا يتنوع.

ولمّا كان وجه الوصفية يقتضي أن يكون (فاطر السموات) معرفة لأنه لا توصف المعرفة - وهو هنا لفظ الجلالة - إلا بمعرفة، ولا يكون كذلك إلا إذا كانت إضافة (فاطر) محضة أي أنه ماضٍ مضافٍ إلى ما بعده، عدل عن هذا التوجيه إلى البدلية التي لا يشترط فيها ما يشترط في الوصفية من التطابق بين التابع والمتبوع، بل يجوز أن تبدل المعرفة من النكرة نحو قوله تعالى: ﴿...وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى ٤٢/ ٥٢-٥٣]. والعكس. كقوله تعالى ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ ۝ نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾ [العلق ٩٦/ ١٥-١٦].

وبهذا يسلم له أن تكون (فاطر) غير محضة، لكونه حالاً أو مستقبلاً، ومن ثمّ يصل إلى ما يصبو إليه من جعل هذا اللفظ لا يدل على التقدم على الإخبار عنه بكلام الله؛ لأن كلام قديم من قدم ذات الله ﷻ لا يسبقه شيء، وكلّ ما أخبر به الله ﷻ فهو واقع بعد كلامه.

وهذا من تعسفات الأشاعرة في توجيه كلام الله ﷻ ومعارضة معتقدهم لنصوص الكتاب والسنة التي تدل على ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أتباع السلف من أن كلام اللَّه قديم النوع حادث الآحاد، لأنه تعالى يتكلم متى شاء بما شاء، وإن كان تعالى متصفاً بالكلام وليست صفة حادثة في أصلها بعد أن لم تكن[٢].

---

(١) الدر المصون ٤/ ٥٥٥.

(٢) تنظر المسألة رقم ٣٢ من هذا البحث.

ويلحق بهذه النزعة الأشعرية رأي من يقول إن «المعتبر زمان الحكم لا زمان التكلم»[(١)]؛ لأن في ذلك إشارة إلى أن التكلم قديم غير حادث.

المناقشة:

يضعف ترجيح السمين الحلبي من جانبيه العقدي والنحوي.

أما النحوي فلأن الفصل المذكور سائغٌ، وليس ضعيفاً إذ الفصل بما ليس أجنبياً بين الصفة والموصوف كلا فصل[(٢)]، ومنه في القرآن الكريم نماذج كقوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة ٥٦/ ٧٦]، وقوله ﴿ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق ٥٠/ ٤٤].

قال أبو حيان: «يجوز الفصل بين المنعوت ونعته بما [لا][(٣)] يتمحض مباينته، فإن تمحضت مباينته فلا يجوز، ولذلك منع النحاة: مررت برجلٍ على فرس عاقلٍ أبلق، على أن يكون (عاقل) صفة رجل، و(أبلق) صفة فرس، لأن (عاقلاً) مباينٌ لفرس، وصفته»[(٤)].

كما أن وجه الصفة هنا هو اختيار جمع من المفسرين والمعربين[(٥)].

وأما الجانب العقدي فإن عقيدة أهل السنة والجماعة لا تتعارض مع ظاهر الآية في حملها على الوصفية وما يؤدي إليه من إخباره تعالى بكلامه الكريم عن ما هو سابق على هذا الإخبار، لأنه هذا عندهم من الآحاد المتجددة التي يتكلم بها تعالى كما هو مقتضى مشيئته للكلام. إذ «القرآن متجدد تكلّم اللّه به بعد التوراة والإنجيل فهو آخر الكتب الإلهية»[(٦)].

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٤٨، وروح المعاني ٧/ ١٤٠.

(٢) ينظر: شرح الرضي ق١ج١/ ١٠١٥، والارتشاف ٤/ ١٩٣٤، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣ ج ٣/ ٥٢٥-٥٣٠.

(٣) زيادة يستقيم بها الكلام كما يفهمه السياق. وليست موجودة في كلا التحقيقين من الارتشاف.

(٤) الارتشاف ٤/ ١٩٣٤.

(٥) تنظر فقرة التوجيه الإعرابي من هذه المسألة.

(٦) التنبيه على المخالفات العقدية في فتح الباري د/ الشبل، ص ٥٧.

ومما يؤيد إرادة المضي وصحة النعتية قراءة ﴿فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ بالفعل الماضي، وهي قراءة الإمام الزهري(١).

ولقد أقرّ بالتعسف في حمل اللفظ على الحالية أو الاستقبال بعض الأشاعرة أنفسهم.

قال الشهاب الخفاجي عن حمل (فاطر) على المضي بأنه «تعسّف؛ لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال والاستقبال فتأويله بالماضي، ثمّ تأويل الماضي بالمستقبل تكلّفٌ لا داعي إليه»(٢).



(١) ينظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص ٤٢، والبحر المحيط ٤/ ٩٠، وروح المعاني ٧/ ١٤٠.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٤٨.

المسألة الثالثة والسبعون

٧٣- قال تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ * إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ * وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ * ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج ٨٥/ ١٢-١٥].

التوجيه الإعرابي:

وردت في قوله ﴿ٱلْمَجِيدُ﴾ قراءتان سبعيتان[1]:

الأولى: بالرفع ﴿ٱلْمَجِيدِ﴾، وهي قراءة العشرة ما عدا الأخوين حمزة والكسائي وخلفاً. وقد حملت على أن هذا الوصف عائد إلى الله تعالى، بأحد الأوجه التالية:

١ - أنه خبرٌ بعد خبر لقوله ﴿وَهُوَ﴾، فهو أحد الأخبار المتعددة لمبتدأ واحد، عند من يجيز ذلك مستدلاً بمثل هذه الآيات.

٢ - أنه خبرٌ لمبتدأ مضمر، أي: وهو المجيدُ.

٢ - أنه نعت لقوله ﴿ذُو﴾.

---

(١) تنظر القراءتان وتوجيههما في: معاني القرآن للفراء ٣/ ٣٥٤، ومعاني القرآن للأخفش ٢/ ٥٣٥، وتفسير الطبري ٣٠/ ١٦٩، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ١٩٥، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ٢/ ٤٥٧، ومعاني القرءات للأزهري ٣/ ١٣٦، والحجة للفارسي ٦/ ٣٩٣-٣٩٦، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٦٨، والإقناع في القراءات السبع، لأبي جعفر ابن خلف ابن الباذش ت (٥٤٠)، تحقيق: د/ عبد المجيد قطامش، مركز البحث العلمي - مكة، ط الأولى١٤٠٣، ٢/ ٨٠٧، وإعراب القرآن للأصبهاني ص ٥١١، والبيان غريب إعراب القرآن ٢/ ٥٠٥، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٢٥٩، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٨٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٦٥٣، والبحر المحيط ٨/ ٤٤٥، وبدائع التفسير ٥/ ١٧٣، والدر المصون ١٠/ ٧٤٨.

الثانية: بالجر ﴿ٱلْمَجِيدُ﴾ هي قراءة الأخوين: حمزة والكسائي وخلف من العشرة. وقد حملت على أحد الأوجه التالية:

١ - أنه نعت للعرش.

قال الفراء: «وخفضه من صفة العرش كما قال ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ﴾ [البروج ٨٥/ ٢١]، فوصف القرآن بالمجادة»[(١)].

٢ - أنه نعت لـ(ربك)، في قوله ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾.

قال النحاس: «ولكن القراءة بالخفض جائزة على غير الجوار على أن يكون التقدير: (إن بطش ربِّك المجيدِ) نعت»[(٢)].

وقال الفارسي: «كأن من جرّ جعله وصفاً لـ(ربّك)، في قوله ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾، فإن قلت: إنه قد فصل بين الصفة والموصوف، فإن الفصل والاعتراض في هذا النحو لا يمتنع؛ لأن ذلك يجري مجرى الصفة في التشديد»[(٣)].

٣ - أنه نعتٌ لـ(ذو)، وإنما جرٌّ على الجوار، أي لمجاورته المجرور، وهو ﴿ٱلْعَرْشِ﴾، وإن كان ليس نعتاً له، فهو مثل قولهم: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ).

قال سيبويه: «ومما جرى نعتاً على غير وجه الكلام: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ)، فالوجه الرفع، وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم. وهو القياس؛ لأن الخرب نعتُ الجحر، والجحر رفعٌ، ولكن بعض العرب يجرّه. وليس بنعتٍ للضبّ، ولكنه نعت للذي أضيف إلى الضب، فجروه لأنه نكرة كالضب، ولأنه في موضع يقع فيه نعتُ الضب؛ ولأنه صار هو والضب بمنزلة اسم واحد»[(٤)].

---

(١) معاني القرآن للفراء ٣/ ٢٥٤.

(٢) إعراب القرآن ٥/ ١٩٥.

(٣) الحجة للقراء السبعة ٦/ ٣٩٥، وينظر: الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٦٥٣. ولم يتبيّن لي معنى (التشديد) في كلام أبي علي.

(٤) الكتاب ١/ ٤٣٦.

قال السمين عن هاتين القراءتين وتوجيههما: «قرأ الأخوان بالجرّ، فقيل: نعتاً للعرش. وقيل: نعتاً لـ(ربك) في قوله ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾. . .والباقون بالرفع على أنه خبر بعد خبر. وقيل: هو نعتٌ لـ(ذو). واستدل بعضهم على تعدد الخبر بهذه الآية. ومن منع قال: لأنهما في معنى خبر واحد، أي: جامع بين هذه الأوصاف الشريفة، أو كلٌّ منها خبر لمبتدأ مضمرٍ»[1].

الأثر العقدي:

تجتمع الأوجه المحتملة في قراءة الجمهور على أن صفة (المجيد) عائدة إلى اللّه تعالى، ولهذا لم يبرز فيها خلاف عقدي في أحد التوجيهات المذكورة فيها.

أما قراءة حمزة والكسائي فقد اختلفت فيها وجهات نظر المعربين، لاحتمال عود هذه الصفة إلى اللّه تعالى، أو إلى (العرش).

وقد أوجب بعض المعربين عودها إلى اللّه تعالى، إما بحملها على النعت لقوله ﴿رَبِّكَ﴾، أو بالخفض على الجوار. ومنع أن تكون صفة للعرش؛ لأنها من صفات الله ﷻ، لا يجوز أن تطلق على غيره[2].

وحقيقة مجده تعالى: بأن يقال «هو الشريف ذاته، الجميل أفعاله، الجزيل عطاؤه ونواله»[3].

قال مكي: «قيل: لا يجوز أن يكون نعتاً لـ(العرش)؛ لأنه من

---

(١) الدر المصون ١٠/ ٧٤٨-٧٤٨.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ١٩٥، والحجة للفارسي ٦/ ٣٩٣-٣٩٦، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٦٧، والبيان للأنباري ٢/ ٥٠٦، والتفسير الكبير ٣١/ ١١٣، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٢٥٩.

(٣) المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّه الحسنى للغزالي ص ٩٣. وينظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٧.

صفات اللَّه جل ذكره، وإنما هو نعت لـ(الرب) في قوله ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾.»[1].

وقال الرازي: «المجد من صفات التعالي والجلال، وذلك لا يليق إلا بالله سبحانه»[2].

وقد أجرى الجمهور الآية على ظاهرها بكونها وصفاً للعرش، مجوزين إطلاق هذه الصفة على ما أطلقها اللَّه عليه[3].

ومعنى مجد عرشه هو «علوه وعظمته وحسن صورته وتركيبه»[4].

قال الحافظ ابن كثير: «﴿ذُو الْعَرْشِ﴾ أي: صاحب العرش العظيم العالي على جميع الخلائق، والمجيد فيه قراءتان: الرفع على أنه صفة للرب ﷻ، والجر على أنه صفة للعرش. وكلاهما معنى صحيح»[5].

المناقشة:

يترجح توجيه الجمهور في قراءة الأخوين على أن قوله ﴿الْمَجِيدِ﴾ صفة للعرش، وذلك لما يأتي:

أولاً: أن ذلك ظاهر الآية الكريمة.

ثانياً: أنه موافق لرأي السلف في وصف عرش الرحمن بهذه الصفة.

قال ابن جرير الطبري: «وقوله ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ يقول تعالى ذكره: ذو العرش الكريم. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل.

---

(1) مشكل إعراب القرآن2/ 468.

(2) التفسير الكبير 31/ 113.

(3) ينظر: معاني القرآن للفراء 3/ 254، وتفسير الطبري30/ 169، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج 5/ 308، ومعاني القراءات للأزهري 3/ 136، وإعراب القرآن للأصبهاني ص 511، والتبيان للعكبري 2/ 1280، وبدائع التفسير 5/ 173-174، وتفسير القرآن العظيم 4/ 497، وروح المعاني 30/ 423، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري 1/ 315.

(4) روح المعاني 30/ 423.

(5) تفسير القرآن العظيم 4/ 497.

حدّثني علي، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس، قوله: ﴿ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ﴾ يقول: الكريم.

واختلفت القراء في قراءة قوله: ﴿ٱلۡمَجِيدِ﴾ فقرأته عامة قراء المدينة ومكة والبصرة وبعض الكوفيين رفعاً، ردّا على قوله ﴿ذُو ٱلۡعَرۡشِ﴾ على أنه صفة اللَّه تعالى ذكره. وقرأ ذلك عامة قراء الكوفة خفضاً، على أنه من صفة العرش.

والصواب من القول في ذلك عندنا: أنهما قراءتان معروفتان، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب»[(١)].

ثالثاً: أن اللَّه قد وصفه عرشه بالعظمة فقال تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [التوبة ٩/١٢٩]، كما وصفه بالكرم، فقال ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ﴾ [المؤمنون ٢٣/١١٦]، مما يدل على اتصافه أيضاً بهذه الصفة الكريمة.

قال أبو زرعة: «من خفض فإنه جعله صفة للعرش، وأنه أجراه مجرى قوله: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ﴾ فوصف العرش بالكرم كما وصفه بالمجد»[(٢)].

وقال ابن قيم الجوزية: «من قرأ ﴿ٱلۡمَجِيدِ﴾ بالكسر فهو صفة لعرشه سبحانه، وإذا كان عرشه مجيداً فهو سبحانه أحق بالمجد. ثم استشكل هذه القراءة بعض الناس، وقال: لم يسمع في صفات الخلق: مجيد. ثم خرجها على أحد الوجهين، إما على الجوار، وإما أن يكون صفة لربك. وهذا من قلة بضاعة هذا القائل، فإن اللَّه سبحانه وصف عرشه بالكرم، وهو نظير المجد، ووصفه بالعظمة، فوصفه سبحانه بالمجد مطابق لوصفه بالعظمة والكرم، بل هو أحق المخلوقات أن يوصف بذلك، لسعته وحسنه وبهاء منظره. فإنه أوسع كل شيء في المخلوقات وأجمله، وأجمعه

(١) تفسير الطبري ٣٠/١٦٩.

(٢) حجة القرءات ص ٧٥٧.

لصفات الحسن، وبهاء المنظر، وعلو القدر والرتبة والذات، ولا يقدر قدر عظمته وحسنه وبهاء منظره إلا الله. ومجده مستفاد من مجد خالقه ومبدعه»(١).

رابعاً: أن التوجيهين الآخرين قد ارتكب فيهما البعد والتكلف وحمل القرآن الكريم على أوجه ضعيفة.

فأما توجيهها على النعت لقوله ﴿رَبِّكَ﴾، فبعده من حيث كونه قد فصل بين النعت والمنعوت بفصل طويل، فقوله تعالى ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ۞ إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ۞ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ۞ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج ٨٥/ ١٢-١٥]. آيات متعددة، والمنعوت ﴿رَبِّكَ﴾ في أولها والنعت ﴿ٱلْمَجِيدُ﴾ في آخرها، وبينهما فاصل متعدد، ولم يكن هذا الفصل بمفردات، بل بجمل مختلفة.

والفصل بين الصفة وموصوفها وإن كان سائغاً عند جمهور النحويين إلا أن بعضهم يمنع من ذلك في بعض الصور.

قال ابن الحاجب: «وقوله(٢):

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

فيه شذوذان: أحدهما: أنه وصف المضاف ههنا وهو (كل)، والقياس أن يوصف المضاف إليه... والشذوذ الثاني: أنه فصل بين الصفة والموصوف بالخبر وهو قليل»(٣).

وهذه الصورة مطابقة للآية على هذا التوجيه، لأن الفاصل مبتدأ وخبره. بل إن بعض النحويين يمنع الفصل مطلقاً.

قال الأبّذي: «لا يجوز الفصل بين الصفة والموصوف؛ لأنهما

(١) بدائع التفسير ٥/ ١٧٣-١٧٤ .

(٢) البيت سبق تخريجه في المسألة ذات الرقم (٤٣). ص٦٩٦ .

(٣) الإيضاح في شرح المفصل ١/ ٣٧١. وينظر: روح المعاني ٣٠/ ٤٢٣.

كشيء واحدٍ بخلاف المعطوف والمعطوف عليه»[١].

وهذا وإن كان ليس مسلّماً ؛ لثبوته في آيات كريمة ونصوص فصيحة[٢]، إلا أن المقصود بيان اعتراض بعض النحويين على ظاهرة الفصل بين الصفة وموصوفها، وأنها ليست محلّ اتفاق بينهم، خاصة إذا ساغ حمله على وجه أقوى منه كما في هذه الآية الكريمة، إذ «الأصل عدم الفصل بين التابع والمتبوع فلا يقال به مالم يتعيّن»[٣].

وأما حمله على الجر على الجوار فهو وجه غريب ضعيف. ذلك أن الجر على الجوار محل خلاف قوي بين النحويين في ثبوته وجواز تخريج الكلام الفصيح عليه[٤].

فقد عدّه بعضهم من الغلط والشاذ الذي لا يقاس عليه.

قال سيبويه: «وقال الخليل رحمه الله: لا يقولون إلا: هذان جحرا ضبٍّ خربان، من قبل أن الضب واحد والجحر جحران، وإنما يغلطون إذا كان الآخر بعدة الأول، وكان مذكراً مثله أو مؤنثاً»[٥].

فيلحظ أن سيبويه قد نقل عن شيخه الخليل - رحمهما اللّه - أن العرب يجرون الجر على الجوار في حال الإفراد لا في حال التثنية، وقد عدّا ذلك غلطاً من العرب، أي توهماً منهم.

وقال ابن جني: «قولهم: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ)، فهذا يتناوله آخِرٌ

---

(١) الأشباه والنظائر ٤/ ١٥٥.

(٢) تنظر المسألة السابقة ذات الرقم (٧٢) من هذا البحث.

(٣) روح المعاني ٣٠/ ٤٢٣.

(٤) ينظر: الكتاب ١/ ٤٣٧، والخصائص ١/ ١٩١، والرد على النحاة لابن مضاء ص ٧٦، وشرح الرضي ق١ج٢/ ١٠١٦، ومغني اللبيب ص ٨٩٤-٨٩٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣ج٣/ ٥٨٧.

(٥) الكتاب ١/ ٤٣٧. وينظر: التوابع في كتاب سيبويه، تأليف د/ عدنان محمد سلمان، جامعة بغداد، بدون ط ١٩٩١، ص ٢٩-٣١.

عن أوّل، وتالٍ عن ماضٍ على أنه غلط من العرب، لا يختلفون فيه، ولا يتوقفون عنه، وأنه من الشاذّ الذي لا يحمل عليه، ولا يجوز ردّ غيره إليه»[١].

بينما حمله آخرون على أوجه فصيحة غير الجوار، تقوم على الحذف والتقدير، يعود فيها إلى كونه من النعت السببي الذي يجري فيه الإعراب على غير من هو له.

قال أبو سعيد السيرافي: «رأيت بعض النحويين من البصريين قال في هذا: جحر ضبٍّ خرب، قولاً شرحته وقويته بما يحتمله[٢]. زعم هذا النحوي أن المعنى هذا جحر ضبٍّ خربِ الجحر، والذي يقوي هذا أنا إذا قلنا: خرب الجحر صار من باب: حسن الوجه، وفي خرب ضمير[٣] الجحر مرفوع؛ لأن التقدير كان: خربِ جحرُه[٤]»[٥].

ومع محاولة ردّ هذه الظاهرة إلى المسلك الفصيح إلا أنها لم تخل من انتقاد واعتراض من بعض النحويين يضعفها أيضاً[٦].

وعلى كلٍّ فلا ريب أن هذه الظاهرة قليلة، وهي على خلاف الأفصح من الكلام سواء قيل فيها بالجر على الجوار أو بحذف المضاف.

---

(١) الخصائص ١/ ١٩١، ١٩٢. وينظر: الرد على النحاة لابن مضاء ص ٧٦.

(٢) لعل أبا سعيد يشير هنا إلى مثل قول ابن جني في هذه الظاهرة مع تأخر وفاته عنه، وذلك أن ابن جني قد نسب هذا الرأي إلى نفسه مؤكداً على أنه لم يُسبق إليه مخالفاً إجماع السابقين في كونه من الغلط. ينظر في هذا التأثر تعليق الشيخ محمد علي النجار في الخصائص ١/ ١٩١، هامش ٧.

(٣) هذا الكلمة ساقطة من نقل عبد السلام هارون في هذا الموضع مع أهميتها ينظر: الكتاب ١/ ٤٣٦ هامش ١، وهي غير واضحة في المخطوط.

(٤) في نقل عبد السلام هارون في الموضع السابق هكذا: (كان خربَ جحرُه)، بنصب (خرب)، ولا أدري ما وجه النصب مع أنها في الأصل المنقول عن العرب مجرورة.

(٥) شرح السيرافي خ ٢/ ١٥٠.

(٦) ينظر: مغني اللبيب ص٨٩٦.

قال أبو البقاء العكبري: «وكل موضع حمل فيه على الجوار فهو خلاف الأصل إجماعاً للحاجة»[١].

وإذا كان هذا التضعيف والتوهين لهذه الظاهرة وهذا التخريج في كلام المخلوقين بهذه الشهرة بين أساطين النحويين، فكيف يحمل عليها كلام ربِّ العالمين ؟!.

قال أبو جعفر النحاس: «فلا يجوز الجر على الجوار في كتاب الله[٢]، بل على مذهب سيبويه لا يجوز في كلام ولا شعر وإنما هو غلط في قولهم: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ)، ونظيره في الغلط الإقواء»[٣].

وبهذا يتضح ضعف هذين التوجيهين، وأن ذلك كله «تكلف شديد، وخروج عن المألوف في اللغة من غير حاجة إلى ذلك»[٤].

وقد أدرك بعض النحويين الضعف البادي في توجيه الخفض على غير النعتية، وذلك ممتنع عنده، فوجه التضعيف إلى القراءة نفسها.

قال النحاس: «بعض النحويين يستبعد الخفض؛ لأن المجيد معروف من صفات الله جل وعز»[٥].

وهذا كافٍ في رده وعدم الالتفات إليه، إذ إنه تضعيف لما أجمعت الأمة على قبوله وتلقيه مما هو ثابت بالقراءة الثابتة الصحيحة.

---

(١) الأشباه للسيوطي ٢/١٨، نقلاً عن كتاب التبيين للعكبري، ولم أجده في المطبوع منه، و«مسائل الكتاب أكثر من ذلك». التبيين - مقدمة المحقق ص ٨٣.

(٢) يلحظ في النص المطبوع اضطراب في هذا الموضع، نابع من سقط في الكلام، وفيه: «فلا يجوز الجواب في كتاب الله بل على مذهب سيبويه لا يجوز في كلام...»، وحاولت إصلاحه بما هو مثبت.

(٣) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ١٩٥. والإقواء: اختلاف حركة الروي بالضم والكسر في قصيدة واحدة ينظر: الوافي بمعرفة القوافي، لأبي العباس الأصبحي العنابي الأندلسي ت (٧٧٦) ص ١٤١.

(٤) بدائع التفسير ٥/ ١٧٤.

(٥) إعراب القرآن ٥/ ١٩٥.

ومما يتصل بهذه المسألة ويلحق بها ترجيح بعضهم القراءة الشاذة في آية التوبة وهي قوله تعالى ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة ٩/١٢٩]، برفع (العظيم) على ما أجمعت عليه القراءات السبع بخفضها.

قال السمين الحلبي: «الجمهور على جر الميم من (العظيم) صفة للعرش. وقرأ ابن محيصن برفعها[١]، جعله نعتاً للرب، ورويت هذه قراءة عن ابن كثير. قال أبو بكر بن الأصم[٢]: (وهذه القراءة أعجب إليّ؛ لأن جعل (العظيم) صفة للّه تعالى أولى من جعله صفة للعرش)»[٣].



(١) ينظر: مختصر في شواذ القراءات لابن خالويه ص ٦١، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري ١/ ٦٣٦، والبحر المحيط ٥/ ١٢٢.

(٢) هو أحد أعلام المعتزلة من الطبقة السادسة. وقد سبقت ترجمته في المسألة ذات (١٦) من هذا البحث. والعجب من السمين أن يستدل برأيه، ويترك رأي السلف وأئمة التفسير.

(٣) الدر المصون ٦/ ١٤٢.